Lucrările Simpozionului Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, 5-6 noiembrie 2019

Satul și spiritul românesc între tradiție și actualitate

Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței

Volumul I:
Teologie

Coordonatori:
Pr. Prof. univ. dr. Vasile Stanciu
Arhid. Asist. univ. dr. Daniel Mocanu

Presa Universitară Clujeană

Satul și spiritul românesc între tradiție și actualitate.
Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței.

Satul și spiritul românesc între tradiție și actualitate. Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței.

Coordonatori:
Pr. Prof. univ. dr. Vasile Stanciu
Arhid. Asist. univ. dr. Daniel Mocanu

Volumul I
TEOLOGIE

Presa Universitară Clujeană
2020

ISBN general 978-606-37-0904-3
ISBN vol. I 978-606-37-0905-0

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuvânt la deschiderea Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă *Satul și spiritul românesc între tradiție și actualitate. Lectura Sfintei Scripturi și provocările transmiterii credinței*, Cluj-Napoca, 5-8 noiembrie 2019

Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile STANCIU

Cu legitimă bucurie, deschidem azi, în Aula Magna a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, lucrările unui nou Simpozion internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, organizat de către Facultatea de Teologie Ortodoxă, parte integrantă a celei mai prestigioase Universități din România, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop și Mitropolit Andrei și cu participarea generoasă a teologilor din țară și străinătate. Salutăm, așadar prezența colegilor noștri din importantele centre universitare din București, Iași, Sibiu, Timișoara, Arad, Oradea, Târgoviște, precum și distinșilor colegi și prieteni ai facultății noastre veniți din toate colțurile lumii: SUA, Germania, Coreea de Sud, Egipt, Elveția, Ucraina și Liban, pe care îi asigurăm la rândul nostru de întreaga noastră prețuire.

Salutăm, de asemenea prezența ierarhilor din Mitropolia Clujului, Maramureșului și Sălajului, a conducerii Universitățiii, în mod cu totul special a Excelenței Sale, Acad. Prof. Univ. Dr. Ioan Aurel Pop, Rectorul Universității „Babeș-Bolyai” și Președintele Academiei Române, a PC Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, Președintele Senatului Universității noastre, pe care-i asigurăm de întreaga noastră gratitudine, a tuturor invitaților și studenților noștri.

Așa după cum am anunțat deja, lucrările acestui Simpozion internațional se desfășoară sub auspiciile unei tematici propuse de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, dedicare Anului omagial al satului românesc, al preoților, învățătorilor și primarilor gospodari și Anului comemorativ al patriarhilor Nicodim Munteanu și Iustin Moisescu. Această tematică, prin complexitatea și actualitatea ei, permite participanților la Simpozion să prezinte din varii perspective esența spirituală ce subzistă în realitățile satului românesc de odinioară, dar și de azi, precum și contribuțiile majore ale celor doi patriarhi ai

Bisricii Ortodoxe Române la îmbogățirea patrimoniului cultural și spiritual al teologiei românești din secolul XX, dar și realizarea unor deziderate proiectate de aceștia, care pentru unii se părea a fi utopice, dar care s-au împlinit în anii de libertate de după 1989. Această libertate mult visată de poporul român, a adus însă și multe provocări, cărora teologia contemporană, Biserica noastră, încearcă să le facă față. Una dintre marile provocări ale acestor vremuri de libertate, pe care nu le-am fi anticipat în vremurile de dictatură, este tocmai legată de tematica Simpozionului nostru: spiritualitatea românească a satului între tradiție și actualitate. În cuvântul inaugural pe care părintele academician Dumitru Stăniloae l-a rostit cu ocazia decernării titlului de Doctor Honoris Causa de către Universitatea București, scotea în evidență rolul esențial pe care l-a avut Biserica Ortodoxă Română în menținerea spiritualității poporului român și în păstrarea identității și unității lui, identitate și unitate susținute de spiritualitate și credință. Spiritualitatea și identitatea națională plămădite în satul românesc de odinioară, sunt valori nepieritoare, fără de care orice națiune se dezintegrează și poate chiar să dispară. Spunea părintele: „Nu e timpul să luptăm cu armele așa cum luptau grecii odinioară; acum se impune să luptăm spiritual, cu armele teologiei, să aducem lumea la credință. Numai credința în Hristos ne poate reunifica și ne-ar putea reda tăria pe care am avut-o. Altfel, să știți, ne prăpădim ca neam. Panta asta a necredinței pe care mergem duce la prăpastia desființării... mă tem că nu exagerez”. (*7 Dimineți cu Părintele Stăniloae. Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu*, Ed. Anastasia, București, 1992, coperta IV). Satul românesc, cu tot ceea ce ține de identitatea lui, a creat, conservat și promovat o spiritualitate sănătoasă, bazată pe tradiție și credință. depopularea și îmbătrânirea lui vor avea consecințe insurmontabile în structura spirituală a poporului nostru. Membrii comunităților academice, universitare, conștienți de valoarea spirituală a satului românesc de odinioară, vor semnala nu doar realitatea concretă cu care se confruntă satul României de azi, ci, am toată convingerea că vor găsi și cele mai credibile soluții pentru salvarea identității și spiritualității lui, pe care le vor oferi celor îndrituiți să le și pună în practică. Tot părintele Stăniloae spunea: „Universitățile românești ținând seama de acest spirit al poporului nostru, pot comunica lumii o cultură mai umană, mai nuanțată, mai delicată, mai adâncă, mai pătrunsă de taina prezenței lui

Dumnezeu în realitatea lumii întregi și mai capabilă să prezinte lumii o țintă morală în Persoana lui Hristos”. În spiritul acestor afirmații ale marelui teolog își înțelege misiunea în Universitatea „Babeș-Bolyai” și Facultatea de Teologie Ortodoxă, împreună cu celelalte facultăți de teologie din prestigioasa Universitate clujeană. Recent, în această Aulă, s-au desfășurat lucrările unui Simpozion internațional organizat de către Facultatea de Litere, la care a fost invitat și Corul de Cameră „Psalmodia Transylvanica” al facultății noastre să deschidă festivitatea prin interpretarea unor piese muzicale, între care și rugăciunea Tatăl nostru. Colegul și prietenul nostru, Prof. Univ. dr. Adrian Papahagi, mi-a trimis următorul mesaj: „Minunat! M-a uns la suflet că Rugăciunea Domnească a răsunat în Aula Magna. Slavă Domnului, societatea și Universitatea noastră nu s-au descreștinat. Vă mulțumesc, Părinte Decan!”

Nutrim speranța că lucrările acestui Simpozion vor contribui la înviorarea spiritualității și credinței acestui popor și vor lansa colaci de salvare pentru menținerea satului românesc în viață.

Aduc alese mulțumiri Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Andrei, care în calitatea sa de părinte duhovnicesc și de profesor la facultății noastre, se implică trup și suflet în toate activitățile majore ale Universității, ale comunității academice clujene, ale metropolei transilvane și ne împărtășește de fiecare dată din dragostea Înaltpreasfinției Sale față de tot ceea ce înseamnă dăruire, suflet, implicare, jertfelnicie.

Alese mulțumiri conducerii Universității „Babeș-Bolyai”, Excelenței Sale, Domnului Rector și Președinte al Academiei Române, Acad. Prof. Univ. Dr. Ioan Aurel Pop și PC Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, Președintele Senatului, pentru întreaga disponibilitate și purtare de grijă manifestate mereu facultății noastre.

Alese mulțumiri întregului corp profesoral al Facultății de Teologie Ortodoxă, în mod special colaboratorilor mei apropiați, PC Pr. Conf. Univ Dr. Cristian Sonea, prodecanul facultății și PC Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan Iloaie, directorul Departamentului de Teologie Ortodoxă, apoi secretariatului facultății, PC Pr. Cosmin Trif, informaticianului Constantin Belei, voluntarilor reprezentați de Dr. Teodora Mureșanu, sponsorilor în frunte cu familia Ciupe Liviu și Adriana, preoților protopopi din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și

Clujului, preoților din municipiul Cluj-Napoca, postului de Radio Renașterea, Domnului consilier economic Dr. Sorin Câlea, Secretariatului de Stat pentru Culte și tuturor ostenitorilor care într-un fel sau altul, și-au adus contribuția la buna desfășurare a lucrărilor acestui simpozion.

Calde mulțumiri se cuvin PC Arhid. Asist. univ. dr. Daniel Mocanu, care împreună cu întreaga echipă s-a ocupat de adunarea materialelor și publicarea acestora în volumele Simpozionului!

Cu aceste câteva gânduri, declar deschise lucrările Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 5-8 noiembrie, 2019.

Episcopul Nicolae Ivan, reîntemeietorul Eparhiei Clujului, născut în satul tradițional transilvan și devenit părintele Metropolei Transilvaniei

† Andrei ANDREICUȚ
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului

Anul acesta a fost declarat de către Sfântul Sinod ca an omagial al satului românesc, al preoților și primarilor gospodari. Pe deasupra, este anul comemorativ al patriarhilor Nicodim Munteanu, Iustin Moisescu și al traducătorilor de cărți bisericești.

Noi, clujenii, în context cu direcția trasată de Sfântul Sinod, nu putem uita că în anul 1919 venea la Cluj omul providențial pentru zonă, Episcopul Nicolae Ivan. El s-a născut la țară, în satul Aciliu, județul Sibiu, din părinți cu frică de Dumnezeu. Într-o prima fază, satul românesc a fost cel care l-a format, părinții lui, oameni evlavioși, și tradițiile puternice din Ardeal.

Fiind un om al faptei, când a devenit episcop: *„n-au fost date uitării nici satele, de care ierarhul a purtat grijă de aproape, din dorința să aibă locașuri de închinare, iar fiii lor să-și valorifice potențialul sufletesc, urmând școli superioare sau îmbrățișând meserii”*[1].

La Cluj, după Marea Unire, așa cum dorise Marele Mitropolit Andrei Şaguna, vlădicia de obârșie ștefaniană se reînființează. Întâi s-a înființat un consistoriu, în anul 1919, având-l ca președinte pe asesorul arhidiecezan din Sibiu, Nicolae Ivan. În anul 1921 el va deveni Episcopul Întemeietor al acestei importante eparhii a Vadului, Feleacului și Clujului.

Va păstori satele împrăștiate în Transilvania de Nord-Vest, dar și metropola Transilvaniei de la Cluj. Nu vom face o analiză exhaustivă a mediului pe care l-a păstorit, ci ne vom opri mai mult la mediul sătesc, cel ce este în atenția Sfântului Sinod în acest an.

În multe din localitățile rurale va sprijini construirea de biserici și, pe vremea lui, iau naștere câteva din mănăstirile eparhiei. Sentimentele ce se nasc în sufletul intelectualului plecat de la sat sunt cuprinse în versurile cântecului: „*Când*

---

[1] Pr. Prof. Nicolae Vasiu și Pr. Prof. Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan*, Editura Renașterea , Cluj-Napoca , 2015, p. 22.

m-apropiu de-al meu sat,/Cunosc câinii pe lătrat,/Oamenii pe cuvântat,/Pe mama după oftat".

Lucian Blaga, o vreme consilier bisericesc la *Biserica din Deal*, devenit intelectual de marcă al Clujului, nu uită spiritualitatea sătească a Lancrămului. Contemporan cu Episcopul Nicolae Ivan, în discursul de intrare în Academia Română, elogiază Satul Românesc: „*Satul trăiește în mine într-un fel mai palpitant, ca experiență vie, sunt fiu de preot, toată copilăria, o fantastic de lungă copilărie, adolescența, întâia tinerețe până la vârsta de douăzeci și atâția ani, le-am petrecut, cu întreruperi, impuse de nomadismul sezonier al școlarului, la sat, sau în nemijlocită apropiere, în orice caz, în necurmat contact cu satul natal"*[2].

Pentru el *„veșnicia s-a născut la sat"* și cu bagajul sufletesc pe care și l-a câștigat în Lancrăm va umbla toată viața. Tot în discursul de intrare în Academie își atenționează auditoriul: „*Voi vorbi despre satul românesc din amintire trăită și făcând oarecum parte din fenomen. Voi încerca în puține cuvinte să actualizez mai ales ceea ce copilul știe despre sat și despre orizontul acestuia. Copilăria petrecută la sat mi se pare singura mare copilărie*"[3].

Lucrul acesta l-a experimentat și Nicolae Ivan, și, de ce nu, toți cei ce ne-am născut la țară. Nu toți însă suntem în stare să dăm glas sentimentelor pe care le-am trăit. Ioan Alexandru, un puternic îndrăgostit de sat, subliniază faptul că „*țăranii noștri, oricât de săraci ar fi fost, viețuiau frumos, oricât de modest era un pridvor, este cioplit cu har și-i loc mereu până la unealta cea mai umilă de încrustarea unui semn al frumuseții*"[4].

Concluzia pe care o trage este că, deși am ajuns orășeni, „*suntem un popor de țărani. Nimeni nu s-a identificat cu acest pământ de-a lungul veacurilor mai adânc decât țăranul daco-roman. De altfel, marile civilizații s-au zămislit acolo unde o comunitate s-a statornicit locului și a început să viețuiască în spiritul legilor morale..."*[5].

În ambianța de la sat s-au plămădit cele mai trainice și morale obiceiuri, în legătură directă cu viața liturgică. Lucrul acesta îl exprimă țăranul prin versuri pline de teologie: *„Foaie verde, grâu mărunt/ Câte flori sunt pe pământ,/ Toate*

---

[2] *Elogiul satului românesc*, https://jurnalspiritual.eu/lucian-blaga-elogiul-satului-romanesc/ 3 ianuarie 2018;
[3] *Ibidem.*
[4] Ioan Alexandru, *Iubire de Patrie*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 97.
[5] *Ibidem, p. 96.*

merg la jurământ. / Numai spicul grâului/ Și cu vița vinului/ Și cu lemnul Domnului/ Zboară-n 'naltul cerului/ Stau în poarta raiului/ Și judecă florile/ Unde li-s miroasele".

Toate aceste lucruri or fi valabile și pe alte plaiuri, dar, în ce privește satul românesc, ele sunt imprimate în felul de a gândi, în felul de a vorbi, în felul de a acționa. Lucian Blaga, tot în acel discurs de primire în Academie, concluzionează: *„Matca stilistică românească este o realitate. O realitate sufleteasca de necontestat. Putem privi ca nici unul din popoarele înconjurătoare, în afară poate de cel rusesc, cu mândrie de binecuvântați stăpâni asupra acestui incomparabil și inalienabil patrimoniu. Matca stilistică populară și cele înfăptuite sub auspiciile ei, indică posibilitățile felurite ale viitoarei noastre culturi majore"*[6].

Poeții satului nostru transilvan sunt Coșbuc și Goga. Ioan Alexandru consemnează că *„ei sunt poeții satului nostru transilvan. Cântările lor au izvorât din sat și au rămas în casele țăranilor. Astăzi toți țăranii transilvani le cântă, iar unii, fără să știe de unde vin; au devenit folclor, s-au întors în albia din care au ieșit"*[7].

Poeziile lor îmbrățișează toată paleta preocupărilor țăranilor, inclusiv cele religioase. Atmosfera mirifică din ziua de Paști este surprinsă de Coșbuc: *„Și cât e de frumos în sat!/ Creștinii vin tăcuți din vale/ Și doi de se-ntâlnesc în cale/ Își zic: Hristos a înviat!/ Și râde-atâta sărbătoare/ Din chipul lor cel ars de soare"*[8].

Spiritualitatea satului transilvan inundă inima poetului. Din nefericire, ca foarte multora din contemporanii noștri, *„acestui moment de beatitudine rustică, i se opune în inima poetului, o undă de tristețe generată de constatarea că el este un dezrădăcinat, purtat «pe-adâncuri de mări, în lupta cu valurile și vânturile»; biruinței vieții din simbolica asociere cu ceata fericită a copiilor i se opune ideea trecerii ireversibile a anilor"*[9].

Octavian Goga subliniază și el frumusețea plaiurilor și profunzimea sentimentelor pe care le aveau în suflet ardelenii noștri înainte de Marea Unire: *„La noi sânt codrii verzi de brad/ Și câmpuri de mătasă;/ La noi atâția fluturi sânt/ Și-atâta jale-n casă. / Privighetori din alte țări/ Vin doina să ne-asculte;/ La noi sânt cântece și flori/ Și lacrimi multe, multe...* [10]

---

[6] *Elogiul satului românesc.*
[7] Ioan Alexandru, *op. cit.*, p. 107.
[8] George Coșbuc, *Poezii*, vol. 1, Editura Cartea Românească, București, 1982, p. 180.
[9] George Coșbuc, *Poezii*, vol. 1, Editura Albatros, 1966, p. 20.
[10] Octavian Goga, *Poezii*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001, p. 10.

Credem că atât Coșbuc, cât și Goga au reușit să scoată în evidență frumusețea satului transilvănean și spiritualitatea de care sunt pătrunse toate manifestările culturale de aici. Și lucrul acesta-l afirmă și oamenii care au avut preocupări mistice serioase. Îl voi cita pe Nichifor Crainic, care, s-a ocupat și de unul și de altul. Zice el că *„asprele condiții milenare ale vieții de peste munte, vecinătatea unor popoare străine, constrângerile și prigoanele de tot felul, de pretutindeni și de totdeauna au apăsat asupra sufletului ardelenesc, dar, în loc să-l strivească, l-au îndârjit, l-au înviforat și l-au contopit într-un bloc de solidaritate masivă, capabilă să înfrunte toate uraganele lumii”*[11].

Această stare de spirit a exprimat-o cum nu se poate mai bine George Coșbuc, care *„e cel mai complex din această pleiadă, care încarnează în formele artei spiritul Ardealului. Toți au comună cu el receptivitatea afectivă a realității din afară, acea inimă larg deschisă către neam, care face din eul artistic o pâlnie de primire și un caracter de răbufnire a suflului colectiv”*[12].

În ce-l privește pe Octavian Goga, acesta afirmă că *„sentimentul specific ardelenesc, născut în condițiile istoriei cunoscute, nu e un sentiment de robi cu soarta pecetluită, ci de stăpâni oprimați în propria lor casă. Robii destinați robiei își îndură soarta fără murmur. Stăpânii oprimați, dimpotrivă, își plâng durerea și se răzvrătesc”*[13].

Iar dacă pe Lucian Blaga l-am văzut elogiind satul românesc în discursul de intrare în Academie, lucrul acesta îl face și versuit în poezia *9 mai 1895*: *„Sat al meu, ce porți în nume/ sunetele lacrimei,/ la chemări adânci de nume/ în ce noapte te-am ales/ ca prag de lume/ și potecă patimei. / Spre tine cine m-a-ndrumat/ din străfund de veac,/ în tine cine m-a chemat/ fie binecuvântat/ sat de lacrimi fără leac”*[14].

Am mai putea evoca mulți autori care omagiază satul românesc, cu valorile și frumusețile lui. Țăranul român, primarul gospodar, munca pe care ei o prestează au rămas în atenția oamenilor deosebiți. Părintele Dumitru Stăniloae zice că *„munca și rugăciunea nu numai că se apropie și se întregesc într-o sforțare organică spre înnobilare și mântuire, ci se și ajută una pe alta. Rostul înalt al muncii, ca factor în economia mântuirii, ca destin ființial și divin al omului, se*

---

[11] Nichifor Crainic, *Puncte cardinal în haos*, Editura Timpul, Iași, 1996, p. 168.
[12] Cf. Nichifor Crainic în *Puncte cardinal în haos,* p. 169.
[13] Cf. Nichifor Crainic în *Puncte cardinal în haos,* p. 189.
[14] Lucian Blaga, *Poezii*, Editura pentru literatură, București, 1966, p. 192.

luminează numai când cade asupra ei lumină de sus, prin credință și rugăciune”[15].

Vasile Militaru închină un imn superb muncii țăranului: *„Muncă, – rugăciune sfântă,/ Sub al cărei tainic har/ Cine se avântă/ Cântă/ Și se-nalță ca mireasma de tămâie într-un altar/ Muncă binefăcătoare, neamul meu îți știe harul,/ Că, de veacuri, frânt pe glie,/ Sub alean de ciocârlie,/ Cu sudoarea mir pe frunte, ți se-nchină tot plugarul”*[16].

Cu durere trebuie să spunem că noi asistăm astăzi, la începutul mileniului III, la prăbușirea satului românesc. Motivele or fi mai multe. Noi amintim trei: natalitatea slabă, stabilirea multor familii tinere la oraș și mai ales emigrarea multor tineri în țările din Vest, numărul lor fiind peste 4 milioane. La început, ei erau determinați la aceasta de cauze obiective, neoferindu-li-se în România un loc de muncă. Cred, însă, că s-a și creat un curent de opinie. Noi ne rugăm lui Dumnezeu să se întoarcă, dar, cu siguranță, mulți nu se vor mai întoarce.

Am început acest articol punându-l sub oblăduirea Episcopului reîntemeietor, Nicolae Ivan. El a avut grijă și de satul românesc, dar a dat și o direcție spirituală metropolei Transilvaniei, orașul Cluj. A fost un om ieșit din comun, s-a implicat edilitar și instituțional în ctitorirea Clujului românesc. S-a îngrijit nu numai de viața spirituală a urbei, ci și de cea universitară și economică.

Dar cea mai mare realizare a lui a fost măreața Catedrală din Cluj, așa cum pentru Părintele Patriarh Daniel ctitoria pentru veșnicie rămâne Catedrala Națională. La sfințirea Catedralei din Cluj, Părintele Dumitru Stăniloae scria: *„Zilele de 5 și 6 noiembrie 1933 vor trebui însemnate cu roșul marilor sărbători în calendarul românismului și al Ortodoxiei ardelene. Biruința românească în capitala Ardealului în aceste zile s-a pecetluit. Atunci s-a coborât în cortul mântuirii, alcătuit și fixat de poporul românesc pe pământul vechilor sale dureri, Dumnezeul părinților noștri, pentru a ne fi în veci ocrotitor de dușmanii de odinioară și ajutător în silințele noastre de-a ne împlini menirea pe aceste plaiuri”*[17].

Nicolae Ivan s-a mutat la Domnul pe 3 februarie 1936. Înmormântarea s-a făcut joi, 6 februarie 1936, fiind omagiat și plâns de toată suflarea eparhiei. Părintele Ioan Lupaș, în cuvântul său funebru, l-a citat pe Sfântul Pavel, care zice: *„Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit”* (*2*

---

[15] Dumitru Stăniloae, *Cultură și Duhovnicie*, 2, Basilica, 2012, p. 360.
[16] http://www.citatepedia.ro/index.php?id=51280, 2 ianuarie 2019.
[17] Dumitru Stăniloae, *Cultură și Duhovnicie*, 1, Basilica, București, 2012, p. 360.

Timotei 4, 7). Prin hărnicia sa și spiritul său misionar a lăsat o moștenire bogată posterității. *„Prin spiritul său creator, Nicolae Ivan a devenit un om instituțional, îndreptățit să treacă pragul veșniciei, cu gândul înseninat de conștiința marilor înfăptuiri și a neprețuitelor servicii, închinate ca tot atâtea jertfe fără prihană pe altarul credinței străbune, pe al iubirii de neam și de țară”*[18].

Moștenirii lăsate de el îi dăm cuvenita prețuire făcând o misiune serioasă și harnică, așa cum a fost misiunea lui.

[18] Ioan Lupaș, *Cuvânt la înmormântarea episcopului Nicolae Ivan, în numele Academiei Române,* în *Renașterea* nr. 7-8/1936, pp. 8-9.

Satul tradițional și Sfânta Scriptură, mediul și fermentul spiritualității poporului român

† PS. Petroniu FLOREA
Episcopia Sălajului

Primele așezări umane

Oamenii de știință au descoperit că „Leagănul civilizației omenirii" se află în Mesopotamia, teritoriu „care se întinde pe o lungime de aproape 1000 de km și o lățime maximă de aproximativ 400 de km"[1]. În limba greacă, Mesopotamia (Μεσοποταμία) înseamnă „Țara dintre râuri" sau „Pământul dintre râuri", fiind o regiune mărginită la est de râul Tigru, iar la vest de râul Eufrat, ambele fiind menționate în cartea Facerii. „Denumirea de «Mesopotamia» a început a fi folosită în epoca lui Alexandru Macedon, eroul balcanic care a cucerit, printre multe altele, și acest bogat și vechi teritoriu"[2].

„Creatori ai celei mai vechi civilizații regionale cunoscute și ai celei dintâi etape «istorice», sumerienii au apărut în sudul Mesopotamiei pe la începutul mileniului al IV-lea î. Hr., cel mai târziu, venind nu se știe de unde. În orice caz, nu erau autohtoni"[3].

Sumerienii au creat „primele așezări pe fluviile Tigru și Eufrat, odată cu dezvoltarea sistemelor de irigație. La începutul mileniului al III-lea î. Hr., așezările s-au unit și au format provincii de control al irigațiilor și inundațiilor. Mai târziu, au apărut orașele-stat cu administrație centrală"[4].

Orașele-stat cuprindeau și teritoriile din afara acestora „și ajungeau mereu la neînțelegeri între ele pentru pământurile fertile din vecinătate, iar uneori disputele minore degenerau în războaie. De aceea, conducătorii au construit ziduri fortificate. Pe timp de război, oamenii se mutau în interiorul zidurilor pentru protecție și un războinic sau «lugal», era ales pentru a conduce lupta. Când războaiele au devenit

---

[1] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, volumul I, Ediție definitivă, Editurile SAECULUM I.O. și Vestala, București, 1998, p. 72.
[2] Vladimir Roșulescu, *Orașe dispărute*, Editura Scorilo, Craiova, 1999, p. 183.
[3] Ovidiu Drimba, *Op. cit.*, p. 73.
[4] *Marea istorie ilustrată a lumii. Preistoria. Primele imperii*, volumul I, Editura Litera internațional, 2000, p. 34.

mai frecvente, lugalii au rămas la putere. Apoi, ei erau recunoscuți ca regi, iar când mureau, fiii lor preluau conducerea”[5].

Dintre orașele-stat sumeriene amintim: Eridu, Kiș, Lagaș, Larsa, Nippur, Umma, Ur și Uruk.

Primele așezări umane de pe teritoriul actual al țării noastre

Există dovezi numeroase și incontestabile că teritoriul actual al țării noastre a fost locuit din cele mai vechi timpuri. În pofida acestui fapt, în arealul carpato-danubiano-pontic au fost descoperite prea puține cetăți sau orașe construite înainte de Hristos.

Primul oraș în adevăratul sens al cuvântului, de pe meleagurile noastre, a fost ridicat de către străini. Mai precis de către coloniștii greci originari din Milet. Aceștia s-au stabilit în apropiere de gurile Dunării și au ridicat orașul Histria în anul 675 î. Hr., după istoricul Eusebiu din Cezareea, sau 630, după Skymnos. Coloniștii greci au ridicat Histria în scop comercial, orașul având atunci ieșire la Marea Neagră.

Alte două orașe ridicate de coloniștii greci pe malul Mării Negre, înainte de Hristos, au fost Callatis (Mangalia) și Tomis (Constanța).

La nord de Dunăre însă situația a fost diferită. În acest sens, Herodot, părintele istoriei, relatează că renumitul rege persan Darius I (522-486 î. Hr.) a pornit o campanie împotriva sciților din nordul Dunării, „construind, cu ajutorul meșterilor greci, primul pod peste Dunăre”[6]. Oștirea sciților condusă de Idanthyrsus însă nu s-a confruntat cu armata lui Darius I, ci a atras-o tot mai adânc în interiorul țării, hărțuind-o în permanență. Sătul să-i tot urmărească pe sciți, Darius I i-a trimis lui Idanthyrsus o scrisoare, prin care îl soma fie să lupte, fie să se predea. Regele sciților i-a răspuns: „Noi nu avem orașe sau teritorii de pierdut, de vreme ce ducem un trai nomad, însă dacă vrei să te lupți cu noi, vino, găsește mormintele înaintașilor noștri, încearcă să le distrugi și atunci vei afla dacă vrem să ne luptăm cu tine”. După o lună de urmărire a sciților, armatele lui Darius I s-au retras, expediția în Sciția fiind un eșec.

Aici însă trebuie menționat faptul că nu vorbim despre daci, ci despre sciți, ale căror triburi rătăcitoare au ocupat părți din Dacia, până prin secolul al II-lea î. Hr., când au fost asimilați de populația locală.

---

[5] *Enciclopedia lumii antice,* traducere de Anca Ferche, Editura Aquila, 2006, p. 20.
[6] Ovidiu Drimba, *Op. cit.*, p. 279.

Dintre cetățile construite la nord de Dunăre înainte de Hristos, vom menționa doar trei: Apoulon din județul Alba (secolul II î. Hr.), Ardeu din județul Hunedoara (secolul I î. Hr.) și Argedava din județul Giurgiu, în care se presupune că și-a avut reședința marele rege dac Burebista (82-44 î. Hr.).

Dacă în urmă cu două mii de ani nu existau prea multe cetăți sau orașe pe teritoriul actual al țării noastre nu înseamnă că această zonă era nelocuită, ci indică faptul că populația de aici locuia în sate.

Într-una din scrierile sale, Lucian Blaga menționa că: „rolurile principale în istoria lumii le joacă sau neamurile creatoare de mare cultură, sau cele distrugătoare de cultură. Viața popoarelor liniștite se petrece mai mult în subsolul istoriei. Neamul românesc a fost cel mai liniștit din lume. În trecutul nostru, noi nu am avut niciun război de cucerire, ci numai de apărare. Am trăit mai mult în sate, la umbra evenimentelor făcătoare de istorie. Satele însă nu lasă documente pe care să le consulte și să le compulseze viitorii istorici. Satele apar și dispar, fără urme, după legi și îndemnuri necunoscute. Pe teritoriul actual al țării noastre, în epoca de formare a poporului, poate că nici sate nu erau multe, ci mai ales cătune răsfirate. Așa că nu avem și nici nu putem avea documente. Dar oare realitatea unui popor nu este mai grăitoare decât un zapis oarecare sau o stelă funerară?”[7].

„Vechi de două milenii, de pe vremea când strămoșii daco-romani își apărau așezările cu șanțuri și cu valuri de pământ, cuvântul «sat» vine din latinescul «fossatum», care înseamnă «groapă», «făgaș», «șanț». Nouă, satul ne-a fost formă de organizare și de conservare a vieții și marcă de civilizație”[8], „iar cea mai mare parte a istoriei noastre s-a desfășurat la sat, în comunități mici și bine închegate, în jurul bisericii și al școlii, al «oamenilor buni și bătrâni», conduși de un jude (numit, de la o vreme, primar)”[9].

Satul tradițional

Conform Dicționarului explicativ al limbii române „satul este așezarea rurală ai cărei locuitori se ocupă, îndeosebi, cu agricultura, fiind constituit din case și gospodării locuite în majoritate de țărani”[10]. „Satul este și spațiul în care s-au format

---

[7] Liviu Rebreanu, *Laudă țăranului român*, publicat în volumul: Veșnicia s-a născut la sat, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, p. 99.

[8] Acad. Ioan-Aurel Pop, *Satul – esența spiritului istoric românesc*, publicat în „Veșnicia s-a născut la sat”, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, p. 59.

[9] Ibidem, p. 49.

[10] *Dicționarul explicativ al limbii române,* ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2016, p. 1076.

și păstrat, de-a lungul timpului, multe dintre valorile spirituale, culturale și identitare transmise până la noi. În Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, satul este adeseori amintit ca loc de împlinire a profețiilor sau a voii lui Dumnezeu (Ieșire 8,13; Levitic 25,31; Judecători 5,7; Neemia 6,2 și Iezechiel 38,11), dar și ca spațiu de păstrare a tradițiilor poporului ales (Estera 9,19)"[11].

„În România, satul este cea mai veche formă de așezare umană și se găsește în toate zonele geografice ale țării. Acesta este alcătuit dintr-o aglomerare de case și dependințe, care formează vatra satului și dintr-un teritoriu folosit pentru agricultură numit hotar, moșie sau mereaua satului. Mai multe sate, sau chiar unul singur, formează o comună. Populația rurală se ocupă în special cu agricultura"[12].

„Cuvântul «țară» vine de la latinescul «terra» (teritoriu). «Terranus» este țăranul, cultivatorul pământului, cel mai atașat de țară, cel care are cea mai intimă legătură cu țărâna și cu țarina, cu solul. Cuvântul românesc «pământ» vine din latinescul «pavimentum», care înseamnă vatra sau locul bătătorit de locuitorul și cultivatorul statornic al terenului sau al solului. Pământul este deci, în acest sens, terenul lucrat, umanizat și sfințit. De aceea zice românul: Omul sfințește locul!"[13].

„Cuvântul «pământean» înseamnă de obicei în limba română «omul locului», adică indigenul, dar în limbaj liturgic el este și locuitorul statornic al planetei Terra, adică al Pământului. Pământeanul este omul, compus din humus (humă) și anima (suflet rațional), o sinteză mistică între materie și spirit, între «țărână și suflet viu»: «iar noi, pământenii, din pământ suntem zidiți și în același pământ vom merge», cum se spune în Slujba înmormântării. Pământeanul poartă deci în el taina mormântului și a cerului, a morții trupului și a nemuririi sufletului fiindcă el este țărână modelată după chipul lui Dumnezeu Cel veșnic viu. În acest sens, pământeanul cultivă deodată cu pământul și dorul veșniciei"[14].

Domnul Hristos a propovăduit Evanghelia împărăției lui Dumnezeu și prin sate

„Sfinții Evangheliști menționează faptul că «*Iisus străbătea toate cetățile și satele, învățând în sinagogile lor, propovăduind Evanghelia împărăției și vindecând*

[11] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Anul omagial al satului românesc în Patriarhia Română. Satul – esența spiritului românesc,* studiu nepublicat, p. 2.

[12] Ibidem, p. 10.

[13] Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Satul românesc, între tradiție, supraviețuire și speranță*, publicat în volumul: Veșnicia s-a născut la sat, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, pp. 8-9.

[14] Ibidem, pp. 9-10.

toată boala și toată neputința în popor» (Matei 9,35 și Marcu 1,38). Deci, Domnul Hristos a propovăduit Evanghelia Sa nu numai în orașe, ci și în sate. Satul în care mergea El adeseori era Betania, unde locuiau Lazăr și surorile lui, Marta și Maria”[15].

„După învierea Sa din morți, Mântuitorul S-a arătat ucenicilor Săi Luca și Cleopa, ca un călător necunoscut, alăturându-se lor în drumul spre «*un sat care era departe de Ierusalim ca la șaizeci de stadii, al cărui nume era Emaus*» (Luca 24,13). În acest sat Domnul Hristos a săvârșit prima frângere a pâinii (Sfânta Euharistie) de după învierea Sa din morți și S-a făcut cunoscut ucenicilor Luca și Cleopa, după ce, pe cale, «*le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El*» (Luca 24,32). Așadar, Iisus le dăruiește și oamenilor de la sat lumina învierii Sale împreună cu arvuna vieții veșnice din Sfânta Euharistie. De aceea, țăranul creștin sau locuitorul satului cultivă cu evlavie țarina și își iubește patria pământească sau țara sa ca pe un dar primit de la Dumnezeu și privește spre cer ca fiind patria sa eternă, în Împărăția Preasfintei Treimi”[16].

Satul românesc

„În sate sunt frânturi de viață trecută și prezentă, numai că viața este una și aceeași, indiferent când a fost trăită. Viața aparține mai mult trecutului, fiindcă prezentul durează preț de o clipă (se transformă imediat în trecut), iar viitorul rămâne necunoscut, incert. Prin urmare – cum spunea înțelept Marguerite Yourcenar – dragostea pentru trecut înseamnă în fapt dragoste de viață. Iar trecutul, evocat în cronicile satelor noastre, cu bun meșteșug, de mari personalități sau de preoți, învățători și profesori de țară, vorbește de la sine și ajunge la sufletul cititorului. Se pornește, de obicei, în aceste reconstituiri, de la rădăcinile îndepărtate și nesigure, se trece prin epoca romană, prin zbuciumatul Ev Mediu, pentru a se detalia epocile mai apropiate de noi, pentru care și sursele sunt mai generoase. În cronicile mai tuturor așezărilor noastre vorbește de fapt satul de odinioară, vorbesc oamenii lui, deopotrivă nobili și supuși, laici și clerici, români și alții, vorbesc lăcașurile de cult, eroii sacrificați pentru cauze mai bune sau mai rele. Prin întâmplările de demult, în satele de azi se răsfrânge prezentul, înnoit sau prăfuit, bun sau dezolant, cu speranțe pentru viitor ori mai sumbru, ca viața”[17].

„Satul ne-a croit nouă, românilor, destinul până de curând, în secolul al XX-lea. Societatea noastră s-a format în sate, printre țărani, din care s-au desprins și elitele,

---

[15] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Art. cit.*, p. 2.
[16] Ibidem, pp. 2-3.
[17] Acad. Ioan-Aurel Pop, *Art. cit.*, pp. 50-52.

formate odinioară din cnezi/juzi și voievozi/duci, ajunși apoi, unii dintre ei, boieri și nobili. Când s-au născut voievodatele noastre medievale, s-a trecut «de la sat la stat», prin reunirea tuturor așezărilor noastre rurale sub sceptrul unui conducător prestigios și respectat, cu putere venită spre el «din mila lui Dumnezeu». Multe secole la rând, am avut – cum zicea Nicolae Iorga – doar «sat fără stat» și astfel ne-am putut păstra ființa. Satul era un stat în miniatură, cu «oameni buni și bătrâni» în frunte, cu primari aleși numiți juzi ori cneji, cu «pornirea plugurilor», cu oameni de pază și ordine, cu biserica de pe culme. Chiar și orașele și târgurile noastre medievale și chiar moderne, până la un punct, erau un fel de sate mai mari, deschise, cu terenuri cultivate în interiorul lor și în jur, cu animale crescute prin gospodării, cu lume modestă. Orașele înconjurate cu ziduri masive, gospodăriile închise cu porți imense și opace, bisericile fortificate nu intră în tradiția noastră, nu încap în mințile noastre. Burgurile, cu zidurile lor inspiratoare de frică, au fost aduse la noi de «oaspeți» germanici, veniți dintr-o lume rece, agitată și pragmatică. La noi, apărarea de inamic se făcea altminteri, nu prin izolare între ziduri. Se făcea prin înțelegere ori prin adăpostire în locuri ferite, până trecea urgia. De aceea, de altminteri, «codru-i frate cu românul»”[18].

Țăranul român

„În viața altor națiuni, țărănimea a putut avea, și a avut, un rol secundar, șters; pentru noi însă este izvorul românismului pur și etern. La noi, singura realitate permanentă, inalterabilă, a fost și a rămas țăranul. Atât de mult că, de fapt, țăranul român nici nu este țăran ca la alte popoare”[19].

„Cuvântul însuși este de origine urbană, cel puțin în semnificația actuală. Țăranul nu-și zice niciodată țăran. Doar în vremurile mai noi și sub influențe politice a pătruns și la țară cuvântul, spre a indica pe omul de la sat în contrast cu cel de la oraș. Țăranii însă îi numesc pe țărani, simplu, «oameni». De fapt, țăranul n-are nume pentru că nu este nici clasă, nici breaslă, nici funcție, ci poporul însuși, omul român. Pentru toată lumea, țăran este sinonim cu român, pe când orășan nu, ba în general dimpotrivă, mai cu seamă în ochii țăranului”[20].

„Nu știu când a apărut în istorie țăranul așa cum îl definește știința de azi, adică omul care cultivă pământul din moși-strămoși și care se simte legat de pământ prin rădăcini adânci. Barbarii de odinioară, străbunii națiunilor mari și mici de azi, n-au avut, pare-se, țărani, cel puțin în secolele când marea migrare îi arunca mereu de colo

[18] Ibidem, pp. 52-53.
[19] Liviu Rebreanu, *Art. cit.*, p. 92.
[20] Ibidem, p. 93.

până colo prin Europa sălbatică. Neamurile războinice, pornite pe cuceriri și deci spre traiul din munca altora, disprețuiau legătura cu pământul. În viața lor, rolul de căpetenie îl aveau creșterea vitelor, vânătoarea și războiul, care este tot un fel de vânătoare, dar de oameni”[21].

„Istoricii, inclusiv cei români, nu se prea înțeleg între ei când este vorba de trecutul nostru. Într-o privință totuși sunt de acord cu toții, anume că aici, la noi, pe pământurile noastre, se face agricultură din vremuri imemoriale. Dar existența agriculturii presupune existența țăranului. Năvălitorii nestatornici, umblători după pradă și setoși de sânge, nu se îndemnau să scormonească ogorul. Trebuie deci să fi muncit poporul băștinaș peste care puhoaiele de barbari au alunecat și s-au scurs val după val”[22].

„Băștinașii s-au învățat, desigur după aspre experiențe, să nu se amestece deloc, sau cât mai puțin posibil, în luptele năvălitorilor care se perindau. Războaiele erau totale și pe atunci, mai ales din partea barbarilor care purtau cu ei femeile, copiii și bătrânii, împreună cu toate animalele. Dar pe atunci munții și codrii ofereau încă refugii destul de sigure pentru autohtonii care voiau să rămână neutri”[23].

„Cotropitorii înșiși rareori se abăteau departe de marile căi de trecere și de pășunile care le hrăneau vitele. Iar când s-a întâmplat ca unii să se risipească și să se adoiască, este o minune cum a rezistat și a persistat aici poporul nostru, în mijlocul tuturor uraganelor. Dar țăranul român, existența lui permanentă pe aceste plaiuri, poate dezlega taina aceasta și altele care ne privesc. Țăranul este începutul și sfârșitul. Numai pentru că am fost neam pașnic de țărani, am putut să ne păstrăm ființa și pământul”[24].

„Când se abat marile urgii, oamenii bogați, proprietarii de toate felurile, sunt imediat gata de ducă. Ei n-au legături organice cu pământul țării și se despart ușor de orașele sau de castelele în care locuiesc, siguri că vor găsi, cu aurul lor, în alte țări, alte orașe și alte castele, unde vor putea continua viața ușoară de belșug”[25].

„Ţăranul însă nu pleacă nici de voie, nici de nevoie. El n-are unde să-și mute sărăcia, pentru că, smuls de pe ogorul lui, ar fi osândit să piară ca un arbore smuls din rădăcini. De aceea, țăranul este pretutindeni păstrătorul efectiv al teritoriului național”[26].

---

[21] Ibidem, pp. 93-94.
[22] Ibidem, p. 94.
[23] Ibidem, p. 95.
[24] Ibidem.
[25] Ibidem, p. 96.
[26] Ibidem.

„Şi dacă e așa în general, de ce n-ar fi și pentru țăranul român, a cărui dragoste de pământ este mai mare și mai naturală decât a altora? Căci pentru țăranul nostru pământul nu este un obiect de exploatare, ci o ființă vie, față de care nutrește un sentiment straniu de adorație și de teamă. El se simte zămislit și născut din acest pământ ca o plantă fermecată care nu se poate stârpi în vecii vecilor”[27].

„De aceea pământul este însuși rostul lui de a fi. Pământul nostru are un glas pe care țăranul îl aude și-l înțelege. Este «sfântul pământ inspirator» care ne-a modelat trupul și sufletul, care prin soarele și apele și munții și șesurile lui ne-a dăruit toate calitățile și defectele cu care ne prezentăm azi în lume. Pământul acesta parcă nici nu poate produce decât numai români”[28].

Limba noastră e opera țăranului român

„O caracteristică tot atât de importantă a unui neam, ca și comunitatea de sânge, este limba. La noi și aceasta e opera țăranului. Limba română este o limbă țărănească. Farmecul și expresivitatea specifică le-a căpătat de la făuritorul ei originar, care a fost țăranul. Toată dezvoltarea ei, până în timpurile mai noi, se datorează țăranului, singurul care a vorbit-o întotdeauna. Limbile prea cultivate, ajunse la completă maturitate, devin rigide, abstractizante, mecanice”[29].

„Pierzând sau disprețuind contactul direct cu poporul, în cele din urmă îmbătrânesc, se artificializează, ajung a fi organisme moarte, cum sunt: limba latină, greaca veche și ebraica. Limba noastră, cultivată numai de țărani, în legătură continuă cu pământul și cu lumea concretă, a păstrat expresia imagică și naivă a omului simplu, o prospețime pitorească și colorată, ritmul vieții mișcătoare”[30].

„Limba aceasta, ca toate operele țărănești, este conservatoare și-și apără cu îndărătnicie conformația, rămânând refractară încercărilor de violentare. Neologismele, în afară de cele de specialitate cu circulație numai în anume sfere, se generalizează anevoie și abia după ce suferă transformările noționale și formale potrivite cu spiritul ei”[31].

„Așa au fost condamnate să dea greș sforțările filologilor de odinioară care au vrut s-o «relatinizeze», ca și ale altor reformatori mai noi care au încercat s-o «românizeze» prin reînvierea slavonismelor eliminate de evoluția ei firească”[32].

---

[27] Ibidem.
[28] Ibidem, p. 97.
[29] Ibidem, pp. 101-102.
[30] Ibidem, p. 102.
[31] Ibidem.
[32] Ibidem, pp. 102-103.

„Același rezultat trebuie să-l aibă și tendința unor scriitori și gazetari de a o «urbaniza» cu orice preț, împrumutând din limbi străine nu numai cuvinte, dar și construcții gramaticale și sintactice, socotind probabil, ca și oarecari predecesori ai lor de-acum două-trei secole, că româneasca poporului e «proastă și nu-i bună de nimic»”[33].

„Țăranul s-a încăpățânat a vorbi numai românește și a refuzat să învețe o limbă străină chiar când împrejurările sau nevoile l-ar fi obligat. În Ardeal, în regiunile mixte, întotdeauna ungurii și sașii au fost cei care au vorbit românește, nu românii ungurește sau nemțește. Eu n-am cunoscut niciun țăran român care să știe ungurește sau orice altă limbă străină, deși în vechea monarhie austro-ungară existau regimente de români care staționau cu anii prin provincii străine îndepărtate. Soldații vorbeau românește oriunde se aflau, la Viena ca și în Bosnia, iar când cineva li se adresa într-o limbă străină, răspundeau invariabil «nu știu», din care pricină unele corpuri de armată erau chiar poreclite «nu-știu-reghiment»”[34].

„Aceasta însă nu înseamnă că țăranul român e incapabil să învețe o limbă străină, ci numai că ține mai presus de orice la graiul lui strămoșesc”[35].

Credința țăranului român

„Precum și-a păstrat limba, tot astfel a păstrat și a modelat țăranul român, după chipul și asemănarea lui, credința în Dumnezeu. Din bătrâne superstiții, din rămășițe de credințe străvechi transformate și adaptate, din dogme și precepte creștine, el și-a alcătuit o religie specifică, un amalgam profund de creștinism și păgânism. Religia aceasta, legea românească, e unică pentru întreg neamul nostru și mai presus de toate controversele teologice. În ea se rezumă concepția de viață a țăranului român, resemnarea și încrederea lui în dreptatea lui Dumnezeu”[36].

„Legea românească e suportul moral al țăranului. Ea i-a dăruit puterea de a rezista și de a birui încercările veacurilor. Creștinismul nostru, așa cum îl practică și-l trăiește țăranul, ascunde în sine toate fazele și peripețiile istoriei poporului român, întocmai ca și limba română”[37].

---

[33] Ibidem, p. 103.
[34] Ibidem, pp. 103-104.
[35] Ibidem, p. 104.
[36] Ibidem, pp. 104-105.
[37] Ibidem, p. 105.

Țăranul român din Transilvania

Cu toate că viața țăranilor din toate provinciile românești a fost grea, cel mai mult au avut de îndurat românii din Ardeal, care au fost în permanență persecutați din punct de vedere național și religios.

„Nicolae Iorga a definit provincia intracarpatică cel mai bine, atunci când și-a intitulat una dintre cărțile lui de geniu «Sate și preoți în Ardeal». Pentru românii transilvăneni, aceasta a fost esența vieții și acesta a fost secretul viețuirii, conviețuirii și supraviețuirii. Țăranii au fost talpa țării, iar preoții au fost conducătorii spirituali, sociali, politici ai acestor țărani, fiindcă alți conducători – de la o vreme – nu au mai fost lăsați să aibă”[38].

În cele ce urmează vom prezenta, foarte pe scurt, calvarul țăranilor ardeleni, în secolele de împilare străină lipsită de milă.

În 16 septembrie 1437, în timpul răscoalei de la Bobâlna, ungurii, sașii și secuii din Transilvania au semnat, la Căpâlna, un tratat de alianță, intitulat: „Unio Trium Nationum” (Uniunea celor trei națiuni). Această înțelegere, care îi excludea pe români, prevedea ca cele trei naționalități să se ajute reciproc. Pe termen scurt, se urmărea zdrobirea răsculaților, cu timpul însă, acest acord a dus la excluderea de la viața politică din Transilvania a populației românești, care forma majoritatea locuitorilor.

Reprezentanții celor trei națiuni din Transilvania îi considerau pe români „o plebe netrebnică, iobagă, aproape barbară, neformând niciodată o «națiune» ca să i se cuvină acest nume, acuzându-i că sunt înclinați spre toate nelegiuirile și se sustrag de la sarcinile publice”[39]. Românii din Ardeal erau socotiți de stăpânitorii lor drept „o prostime neînfrânată, niște vagabonzi tolerați, care niciodată n-au avut drepturi sau vreo proprietate, fie ea de orice natură”[40].

„Umanistul croato-ungar Antonius Verancius sau Verancsics (1504-1573), fost arhiepiscop al Ungariei (1568-1573), scria despre locuitorii de drept ai Transilvaniei și despre români: Țara este locuită de trei națiuni, ungurii, sașii și secuii; i-aș adăuga totuși și pe români care, deși îi ajung ușor la număr pe ceilalți, nu au nicio libertate, nicio nobilime, niciun drept al lor, sunt cu toții oameni de jos, iobagi ai ungurilor și fără un teritoriu al lor, răspândiți peste tot, în toată țara, locuind arareori

---

[38] Acad. Ioan-Aurel Pop, *Art. cit.*, pp. 56-57.

[39] Francisc Pall, *Inochetie Micu-Klein, exilul la Roma 1745-1768*, Editura Viața creștină, Cluj-Napoca, 1997, p. 8.

[40] Pr. Prof. Nicolae Feier, *Sfinții români: Atanasie Todoran din Bichigiu, Vasile Dumitru din Mocod, Mani Grigore din Zagra și Vasile Oichii din Telciu*, Ediția a II-a, Editura Karuna, Bistrița, 2008, p. 83.

în locuri deschise, de cele mai multe ori retrași în păduri; iar ei, împreună cu turmele lor, duc o viață fără noroc (nenorocită)”[41].

În secolul al XVI-lea, țărani legați de glie (iobagi sau șerbi) existau în toate țările aflate sub conducerea Habsburgilor. „În Austria Inferioară, corvoada acestora era limitată la 30 de zile pe an; în Austria Superioară, la 17 (la care se adăugau alte trei zile de «corvoadă regală»); în Boemia, la 4 zile pe an; în timp ce în Ungaria ea putea atinge 50 de zile”[42]. „Transilvania era supusă unui regim seniorial mult mai aspru decât în Ungaria sau Austria. Iobagii, care reprezentau majoritatea maselor țărănești, datorau între 50 și 100 de zile de corvoadă pe an, la care se adăugau dijma și un cens variabil. Pe deasupra, țăranul era supus doar justiției senioriale, ieșind complet de sub autoritatea principelui”[43].

În urma unei hotărâri luate în dieta de la Turda, în 1579, în Transilvania erau recunoscute trei națiuni: ungurii, sașii și secuii și patru religii recepte: catolicismul, calvinismul, luteranismul și unitarianismul. Credința ortodoxă, a tuturor românilor, care formau majoritatea populației din principat, era doar tolerată. Astfel, românii ortodocși nu aveau niciun drept politic și „niciun reprezentant legal. Interesele românului le putea reprezenta doar stăpânul acestuia (ungur, sas ori secui), care era dușmanul aspirațiilor lui”[44]. În plus, „iobagul român era nevoit să plătească zeciuială preotului de religie străină, să participe la întreținerea bisericii străine, la construirea școlii și la întreținerea învățătorilor străini”[45].

„Cu prilejul primei sale călătorii în Transilvania, în 1773, împăratul de la Viena Iosif al II-lea nota despre românii de aici: Acești săraci supuși români, care sunt, fără îndoială, cei mai vechi și cei mai numeroși locuitori ai Transilvaniei, sunt chinuiți și împovărați cu nedreptăți de toată lumea, fie unguri, fie sași, așa de mult, că într-adevăr soarta lor, când o cunoști, este foarte de compătimit și nu este decât de mirat că se mai găsesc atâția din acești oameni și că n-au fugit cu toții”[46]. În pofida observațiilor sale, împăratul Iosif al II-lea nu a luat nicio măsură pentru a ușura viața țăranilor români din imperiul pe care îl conducea.

---

[41] Ioan Aurel Pop, *Biserică, societate și cultură în Transilvania secolului al XVI-lea. Între acceptare și excludere*, Editura Academiei Române, București, 2012, p. 46.
[42] Jean Bérenger, *Istoria Imperiului Habsburgilor (1273-1918)*, traducere de Nicolae Baltă, Editura Teora, 2000, p. 167.
[43] Ibidem, p. 158.
[44] Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2012, p. 107.
[45] Ioan Lupaș, *Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și unirea religioasă în cursul veacului al XVIII-lea*, traducere de Ana Maria Arghișan, Editura Tipomur, Târgu Mureș, 2004, p. 68.
[46] Ioan Aurel Pop, Ioan Bolovan, *Istoria Transilvaniei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2013, p. 144.

În perioada respectivă, „numărul zilelor de muncă pe care iobagii români erau obligați să le presteze pe domeniile stăpânilor, era de trei-patru pe săptămână sau chiar mai mult. În anul 1773, în Țara Hațegului, unii stăpâni feudali îi obligau pe țărani să presteze patru zile de muncă cu palmele și trei cu vitele, cu alte cuvinte, toate zilele săptămânii și în afară de aceea mai trebuia să le dea nobililor și dijmă. Pe deasupra, iobagul era obligat să plătească dări, să asigure provizii pentru întreținerea armatei, să presteze munci pentru nevoile militare sau alte treburi publice, cărăușii, să lucreze la drumuri, la cetăți etc”[47]. Datorită atâtor obligații, țăranii români nu mai aveau timp să-și lucreze propriul pământ. În același timp, marii proprietari de pământuri erau scutiți de dări către stat, de aceea țăranii cereau ca „și nobilii să plătească biruri, ca și oamenii de rând”[48].

„Prin patenta din 1 noiembrie 1781, Iosif al II-lea a abolit șerbia din Boemia, Moravia și Silezia, desființând necesitatea aprobării senioriale pentru căsătorie, părăsirea domeniului și trimiterea copiilor la școală sau ucenicie. De asemenea, copiii nu mai erau siliți să fie servitori la castel”[49]. Cu toate că împăratul cunoștea prea bine situația din Transilvania, nu a desființat iobăgia și aici.

În vara anului 1784, s-au anunțat înrolări în cadrul regimentelor de graniță din Ardeal, cei recrutați urmând să scape de iobăgie și să beneficieze de anumite avantaje. Numărul celor care doreau să se înscrie a depășit cu mult așteptările autorităților, de aceea conscripția a fost anulată de guvernatorul Transilvaniei, Samuel von Brukenthal, sub presiunea nobililor maghiari, care își simțeau amenințate privilegiile de clasă, ceea ce i-a nemulțumit și mai mult pe țărani.

Ca semn al nemulțumirii, în toamna aceluiași an, sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan a izbucnit „una dintre cele mai grave revolte țărănești din istoria Transilvaniei”[50]. Vorbind despre această răscoală, episcopul romano-catolic Horvát Mihály, scria: „Revolta românilor a izvorât din defectuoasa alcătuire a relațiilor sociale. Acest popor gemea de secole sub povara samavolniciei, datorită căreia, după cum se întâmplă în mod obișnuit, s-a scufundat în degradare morală și în sălbăticie. Demnitatea de sine a dispărut de mult din sufletul său și, sub povara aservirii, s-a obișnuit cu slugărnicia. Dar și răbdarea popoarelor își are limitele ei; din momentul depășirii acestora, începe și dezlănțuirea furiei sufletelor salbăticite. Această furie

[47] Ionuț Costea, *Răscoala lui Horea (1784)*, publicat în: «Istoria Transilvaniei», vol. III, Editura Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2008, p. 234.
[48] Ioan Aurel Pop, Ioan Bolovan, *Op. cit.*, p. 165.
[49] Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 364.
[50] Ibidem, p. 366.

distruge și pustiește în mod nestăvilit, ca un instrument cumplit al răzbunării în mâinile unei Nemesis a omenirii asuprite. Acest lucru s-a întâmplat și cu poporul român din Transilvania”[51].

În timpul răscoalei, care a fost reprimată în sânge, „și-au pierdut viața aproximativ 450 de țărani și circa 150 de nobili, precum și 11 soldați”[52].

După înăbușirea revoltei, sute de moți au fost strămutați în Banat și Bucovina. Celor rămași acasă, li s-a acordat libertatea pășunatului, scutirea de cărăușie, au fost desființate servitutea personală și legarea de glie, fiindu-le acordat dreptul de a se căsători fără consimțământul nobilului și cel de a frecventa o școală.

Drept consecință a răscoalei conduse de Horea, Cloșca și Crișan, „în 22 august 1785 a fost promulgată patenta de desființare a iobăgiei în Transilvania”[53].

„Cu toate că pe domeniul Zlatnei, unde a izbucnit răscoala, s-a introdus reglementarea urbarială, condiția țăranilor nu s-a îmbunătățit, deoarece, la 1790, aceștia efectuau conform contractului, servicii pentru care cu doar câțiva ani în urmă se răsculaseră”[54].

În timpul revoluției din 1848, Transilvania și Croația au fost alipite Ungariei. Ca măsură de prevedere, „în 15 mai 1848, la Blaj, populația românească din Ardeal s-a declarat și s-a proclamat națiune de sine”[55], însă acest lucru i-a deranjat pe atotputernicii stăpânitori, pentru că baronul maghiar Ștefan Daniel de Vargyas, a afirmat: «Sistemul principatului Transilvaniei din strămoși îl constituie trei națiuni și patru religii recepte și, în uniunea lor, constă fericirea și bunul mers al țării. Totuși, se găsesc locuitori nerușinați și îndărătnici, care, nesocotind fericirea de obște și legile fundamentale ale țării, vor să introducă acea josnică plebe valahă ca a patra națiune receptă, străduindu-se cu toată nelegiuirea să sfarme uniunea, să introducă silnic o națiune străină»”[56].

„Adunarea națională a românilor de la Blaj, din 15 mai 1848, a cerut ca unirea cu Ungaria să nu fie luată în considerare până când românii nu vor obține reprezentarea în dietă. Revendicarea lor a rămas fără ecou și dieta, întrunită la Cluj, și-a votat propria desființare, în 30 mai. Delegației românilor, sosită la Innsbruck, i

---

[51] Melinda Mitu, Sorin Mitu, *Ungurii despre români. Nașterea unei imagini etnice,* Editura Polirom, Iași, 2014, p. 134.
[52] Ionuț Costea, *Op. cit.,* p. 240.
[53] Ibidem, p. 238.
[54] Ibidem, p. 239.
[55] A. J. P. Taylor, *Monarhia Habsburgică, 1809-1918. O istorie a Imperiului Austriac și a Austro-Ungariei*, traducere de Cornelia Bucur, Editura Allfa, București, 2000, p. 54.
[56] Pr. Prof. Nicolae Feier, *Op. cit.,* pp. 100-101.

s-a prezentat actul unirii și i s-a comunicat că va trebui să negocieze cu guvernul ungar”[57].

După ce revoluția austriacă a fost înfrântă, noul împărat, Franz Joseph, nu a mai recunoscut guvernul maghiar, însă cei mai împilați și nedreptățiți locuitori ai Imperiului Austriac au rămas în continuare tot românii din Transilvania. Episcopul Horvát Mihály, afirma în acest sens: „Trebuie să admitem deschis că dintre toate popoarele creștine din Ungaria, bieții români sunt neglijați în modul cel mai îngrozitor. Dintre concetățenii noștri români, poate doar fiecare al cincisutelea este atât de norocos încât să beneficieze de o educație, dar și aceasta este slabă, iar ceilalți cresc ca și animalele, fără să cunoască menirea lor umană și cetățenească, precum și mijloacele prin care să ajungă la împlinirea acesteia”[58]. Avocatul maghiar Hatvani Imre, în lucrarea sa: „Cuvânt în chestiunea neamului valah”, apărută la Pesta, în primăvara anului 1848, scria: „Nu avem voie să uităm că dacă în țara noastră au existat poveri atât de grele ale sistemului de oprimare, ele nu au nenorocit niciun popor atât de mult ca pe români. Iar noi, secole de-a rândul, nu am avut față de niciunul mai puțină compasiune decât față de acest neam sărman”[59]. În mai 1848, ziaristul maghiar Pálffy Albert, afirma și el: „poporul român este bun și fidel, liniștit, blând și iertător și, în pofida oprimării, a rămas cinstit și nestricat. Maghiarul nu se poate sprijini pe niciuna dintre națiunile conlocuitoare atât de sigur ca și pe el[60]”. Contrar acestor păreri, unii „moșieri unguri din Transilvania au scris într-o gazetă din Cluj că românii nu vor să se bucure de libertatea, care, fiind umană, este bunul cel mai de preț, cel mai nobil, ci caută libertatea ce o dețin de la natură ca orice animal, deci libertatea animalică”[61].

După unirea Transilvaniei cu România, când împilarea țăranilor ardeleni a încetat, poetul Octavian Goga a afirmat: „Vrăjmășia stăpânirilor străine, care-și pusese ca țintă desființarea noastră, ne-a supus unei despuieri metodice vremuri îndelungate. Clasa conducătoare ne-au absorbit-o elementele dominante, Biserica a tânjit în umbră sub persecuții rușinoase, școala nu ne-a împărtășit cu binefacerile ei. Nu ne-a rămas decât țăranul, rob al gliei, secătuit de regimul «Aprobatelor și Compilatelor» sub principii Transilvaniei, această «misera plebs contribuens» răzlețită prin satele de munte și de câmpie și devenită mai târziu un rezervor de forțe

[57] A. J. P. Taylor, *Op. cit.*, p. 60.
[58] Melinda Mitu, Sorin Mitu, *Op. cit.*, p. 340.
[59] Ibidem, p. 181.
[60] Sorin Mitu, *Transilvania mea. Istorii, mentalități, identități,* Editura Polirom, Iași, 2006, p. 243.
[61] Silviu Dragomir, *Op. cit.*, pp. 183-184.

risipite, când de dragul politicii de la Viena, când de năzuințele recente ale imperialismului unguresc. Într-o vreme când cele două principate dunărene, cu tot cortegiul de mizerii al vasalității turcești, aveau totuși o pătură conducătoare de stat și un impuls de civilizație proprie, în Ardeal românismul nu trăia decât în cadrul unei vieți patriarhale. Această izolare a iobăgimii noastre însă, veacuri întregi s-a prefăcut într-o cetate nepătrunsă a apărării naționale. Oropsiții plugari și ciobani s-au retranșat în părăsirea lor și, o mie de ani, păstrându-și datinile, cântecele, superstițiile, torcând firele de argint ale poveștilor din străbuni, au trecut neatins din generație în generație patrimoniul sufletesc specific al neamului. În acest chip asperitatea sorții s-a transformat în supremul nostru scut, conservându-se o puritate de sânge intactă în toate nuanțele ei și păzită de neajunsurile oricărui contact străin, ca un tezaur acoperit de ruine. Viforul vremii în Ardeal a trecut în așa fel că toate furtunile au bătut culmile, au frânt crestele copacilor, dar au lăsat nemișcate și în deplina lor podoabă firicelele de iarbă”[62].

„Ardealul nostru, în acest zbucium istoric al neamului, a trăit printr-un popor de țărani”[63] și „așa ne-au rămas țăranii, singura rațiune de existență a neamului nostru, sub ocrotirea politică dușmană”[64].

Pentru țăranul român satul este centrul lumii

„Pentru țăranul român satul nu este situat într-o geografie pur materială și în rețeaua determinantelor mecanice ale spațiului, ca orașul; în conștiința țăranului satul este situat în centrul lumii și se prelungește în mit. Satul se integrează într-un destin cosmic, într-un mers de viață totalitar dincolo de al cărui orizont nu mai există nimic”[65].

„În conștiința colectivă a fiilor săi, fiecare sat este simțit ca un fel de centru al lumii, după cum din punct de vedere optic fiecare om se plasează pe sine de asemeni în centrul lumii. Numai așa se explică orizonturile vaste ale creației populare în poezie, în artă, în credință, acea trăire care participă la totul, siguranța fără greș a creației, belșugul de subînțelesuri și de nuanțe, implicațiile de infinită rezonanță și însăși spontaneitatea neistovită. Omul satului, întrucât izbutește să se mențină pe linia de apogeu, genială, a copilăriei, trăiește din întregul unei lumi – pentru acest întreg;

[62] Octavian Goga, *Coșbuc*, publicat în volumul: Veșnicia s-a născut la sat, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, pp. 125-127.
[63] Ibidem, p. 125.
[64] Ibidem, p. 127.
[65] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, publicat în volumul: Veșnicia s-a născut la sat, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, p. 68.

el se găsește în raport de supremă intimitate cu întregul și într-un neîntrerupt schimb reciproc de taine și revelări cu acesta”[66].

Modul de organizare al satului românesc

În localitățile tradiționale românești, „comunitatea rurală era organizată spațial în jurul bisericii, centru spiritual în care cerul era unit cu pământul și omul se întâlnea cu Dumnezeu. Drumul principal al satului era cel ce urca spre biserică, iar aceasta era în mod firesc așezată în locul cel mai înalt, cât mai aproape de cer. Pe turla bisericii, vizibilă din orice punct al satului, era așezată crucea, simbol al legăturii omului cu Dumnezeu și al iubirii cu care El îmbrățișează lumea”[67].

Renumitul poet, filosof și om de cultură Lucian Blaga a constatat faptul că, spre deosebire de alte popoare, „satul nostru este clădit în preajma bisericii, din care iradiază Dumnezeu”[68]. Marele filosof menționează într-una din scrierile sale: „Mi-aduc aminte că vedeam satul așezat înadins în jurul bisericii și al cimitirului, adică în jurul lui Dumnezeu și al morților”[69].

„Casele celor mai vechi și mai gospodari locuitori ai satului erau cele mai apropiate de centru, semn că stabilitatea și hărnicia erau bine plăcute Domnului. Cei mai puțin gospodari, ca și noii veniți în comunitate locuiau la periferia așezării, acolo unde spațiul era în curs de organizare”[70].

„Tot în centrul satului era amplasată școala, un alt punct vital pentru comunitate, care alături de instituția Bisericii și cea a familiei reprezenta o importantă cale de conservare a tezaurului cultural. Locurile de veci ale celor mai de vază membri ai comunității, situate împrejurul bisericii, erau simbol al unității Bisericii luptătoare cu Biserica triumfătoare, dar și a continuității dintre lumea văzută și cea nevăzută. Cimitirul era situat la granița universului cunoscut cu «lumea» din afară, în care uneori flăcăii se avântau în căutarea «rostului în viață». Existența omului se desfășura netulburată – un drum lung între viața de aici și viața veșnică – începând cu botezul în biserica aflată în centru și continuând după moarte dincolo de periferia satului, în lumea din afară. Curgerea timpului în satul românesc era caracterizată de o multitudine de evenimente, mai mult sau mai puțin însemnate”[71].

---

[66] Ibidem, p. 72.
[67] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Art. cit.*, pp. 8-9.
[68] Lucian Blaga, *Art. cit.*, p. 75.
[69] Ibidem, p. 66.
[70] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Art. cit.*, p. 9.
[71] Ibidem.

„La sat, viața este înțeleasă și ca timp binecuvântat pentru a sfinți locul în care trăim. Iar dacă sfințim locul în care trăim pe pământ, putem spera să primim și un loc în ceruri. De asemenea, satul are un cult al pomenirii morților și al legăturii dintre generații, mult mai profund decât orașul. Creațiile populare perene din lumea satului sintetizează filosofia profundă a înțelegerii sensului sfânt al vieții și al morții. Din experiența Liturghiei euharistice, a vieții ascetice și a dăruirii jertfelnice s-a format spiritualitatea poporului român, ca fiind un popor care a interiorizat și asumat jertfa Crucii și lumina Învierii lui Hristos în viața lui”[72].

Veșnicia s-a născut la sat

Lucian Blaga scria în poezia „Sufletul satului” următoarele cuvinte: „Eu cred că veșnicia s-a născut la sat. / Aici orice gând e mai încet, / și inima-ți zvâcnește mai rar, / ca și cum nu ți-ar bate în piept, / ci adânc în pământ undeva. / Aici se vindecă setea de mântuire / și dacă ți-ai sângerat picioarele / te așezi pe un podmol de lut”.

„Pe lângă percepția atemporală a istoriei de către țăran, pe care o subliniază Lucian Blaga, expresia «veșnicia s-a născut la sat» poate semnifica și faptul că la sat, mai mult decât la oraș, pot fi mai ușor percepute și apreciate prezența Creatorului în natură, valoarea naturii înconjurătoare ca dar al lui Dumnezeu, ce trebuie cultivat în relație de recunoștință față de Dăruitor, precum și legătura indisolubilă dintre cult și cultură, având ca bază agricultura. La sat, cultivarea pământului este adesea însoțită de acte cultice, precum binecuvântarea holdelor, a semănatului, a fântânii, a primelor roade ale pământului, iar în unele regiuni Troițele străjuiesc fântânile, colinele sau drumurile din mediul rural. Toate slujbele de binecuvântare a cultivării pământului evidențiază legătura între rugăciune și acțiune, încât omul credincios și harnic se conduce după principiul, «totdeauna lucrul tău să-l începi cu Dumnezeu»!”[73].

„Metafora «veșnicia s-a născut la sat» semnifică și percepția relației dintre timpul acțiunii și timpul rodirii. Poți să organizezi totul foarte bine din punct de vedere tehnic sau practic, dar, dacă ploaia nu vine la timp sau vine cu grindină mare, cultura agricolă poate fi compromisă! Pentru agricultor, între sământa semănată și recolta scontată este o legătură spiritual trăită existențial în rugăciune, răbdare și speranță”[74].

---

[72] Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Art. cit.*, pp. 10-11.
[73] Ibidem, pp. 10-11.
[74] Ibidem, pp. 11-12.

„Este vorba de un timp al așteptării, al binecuvântării și al rodirii pe care țăranul îl înțelege altfel decât muncitorul sau inginerul care apasă pe buton în fabrică și obține imediat rezultatul dorit sau programat”[75].

Viața religioasă la sat

„Garanția vieții creștine a satului românesc este prezența lui Dumnezeu în Biserica Sa, iar viața religioasă a satului capătă chip și formă în primul rând în biserică, aceasta constituind așezământul tradițional care organizează și conduce viața religioasă și asfel răspunde nevoilor interioare ale țăranului nostru și promovează spiritualitatea satului”[76], pentru că „activitatea religioasă era și încă mai este în centrul vieții satului românesc și toate celelalte fenomene privind ordinea materială a lucrurilor și ordinea spirituală sunt, mai mult sau mai puțin, străbătute de religie”[77].

„Toate activitățile economice, artistice, tehnice, politice, sociale, stau sub semnul vieții religioase. Așadar în viața satului nostru românesc, Biserica nu s-a rupt niciodată de celelalte activități umane, nu a devenit autonomă, ci a rămas forța organizatoare tradițională de valori”[78].

„Întotdeauna Biserica a acționat pentru modelarea în spirit creștin a credincioșilor săi, fără însă a fi agresivă cu alte forme de viață religioasă, cu anumite practici și obiceiuri tradiționale. Această spiritualitate veche s-a adaptat formelor și sensului vieții religioase a Bisericii creștine, fără să renunțe totuși la valorile sale, iar Biserica s-a adaptat și ea la condițiile și sensul tradiției locale, fără a renunța la valorile sale esențiale, dând naștere unei întâlniri spirituale între credința dacică veche și creștinismul care s-a impus ca primordial în viața satului și a țăranului român”[79].

„Sărbătorile în viața satului implică omul și pe Dumnezeu, însă implică și natura, tot cosmosul se regenerează în preajma unor sărbători, unii pomi înfloresc în anumite zile sfinte din calendar, iar unele păsări cântă doar de anumite sărbători”[80].

„Lumea aceasta, pentru țăranul român, este ordonată, frumoasă, așezată nu în înțelesul științelor fizice, ci mai precis în înțelesul biologic și moral. La sat viața își

---

[75] Ibidem, p. 12.
[76] Gheorghe Focșa, *Aspectele spiritualității sătești*, în „Sociologie Românească”, Anul II, nr. 5-6, 1937, p. 197.
[77] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Art. cit.*, p. 15.
[78] Ibidem.
[79] Ibidem, pp. 15-16.
[80] Ibidem, p. 16.

poartă ritmul între materie și spirit, țăranul nostru este conștient de ideea de bine și de rău, în ordinea cosmică și pământească creștinismul a avut un mare rol”[81].

„Sentimentul veșniciei este mai puternic în sufletul țăranului care trăiește în armonie cu natura prin cultivarea pământului. Omul care muncește pământul Îl simte pe Dumnezeu mai aproape tocmai pentru că trăiește în armonia naturii și pentru că se simte tot timpul dependent de Dumnezeu de la care așteaptă ploaia și căldura la vreme pentru cultivarea și pentru rodirea pământului. Orice muncă este binecuvântată de Dumnezeu dacă se face cu credință și cu rugăciune, însă rodul muncii depinde numai de Dumnezeu**.** Osteneala muncii aparține omului, iar rezultatul ei este darul exclusiv al lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel a scris în acest sens: «*Eu am semănat, Apolo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească*» (I Corinteni 3,6). Țăranul, cu deosebire, este conștient că roadele muncii sale sunt darul lui Dumnezeu pentru care el Îi mulțumește neîncetat”[82].

„Prin cuvintele: «Setea de mântuire se vindecă la sat», poetul Lucian Blaga înțelegea că sufletul curat al țăranului nu-și poate imagina viața fără Dumnezeu. Prin urmare, viața satului gravitează în jurul Bisericii, cu tradițiile ei milenare care au apărat și hrănit de-a lungul istoriei ființa noastră. Dacă noi uităm de mântuirea sufletului, care ne vine prin mijlocirea Bisericii, atunci suntem mai de plâns decât toți oamenii!”[83].

„Pentru omul societății religioase tradiționale, întreaga lume fenomenală era spiritualizată, locurile și timpurile având amprenta sacrului și viața se organiza după legi cosmice. Manifestările omului, de la cele mai comune gesturi până la cele mai rafinate creații ale artei populare, erau integrate aceluiași sistem de valori tradiționale. Destinul său era legat de cel al colectivității, religiozitatea având o expresie comunitară”[84].

„Sărbătorile religioase se împleteau în mod firesc cu datini și obiceiuri ale folclorului local. Liturghia duminicală era urmată de hore și serbări câmpenești. Portul, cu marea sa varietate de culori și modele, pictura și sculptura populară, ce îmbodobeau casele oamenilor, legendele și basmele povestite seara în jurul focului, proverbele și zicătorile încărcate de înțelepciune, muzica și dansul horelor, exprimau bucuria unei vieți luminoase, aproape de Dumnezeul strămoșilor și de creația Sa”[85].

---

[81] Ibidem.
[82] Ibidem.
[83] Ibidem.
[84] Ibidem, p. 8.
[85] Ibidem, p. 9.

„De asemenea, una dintre cele mai importante valori transmise de satul românesc este sentimentul comunității”[86].

Satul românesc este autentic și își este oarecum suficient sieși

„Satul românesc în ciuda sărăciei și a tuturor neajunsurilor cuibărite în el prin vitrega colaborare a secolelor, se învrednicește în excepțională măsură de epitetul autenticității. Mai precis, între nenumăratele sate românești găsim atâtea și atâtea așezări, care realizează ca structură sufletească întocmai termenii definiției pe care o acordăm satului. Satul ca așezare de oameni, colectiv cuprins de formele interioare ale unei matrice stilistice, poartă pecetea unei unități și are caracterul unui centru de cristalizare cu raze întinse spre a organiza în jurul său un cosmos. Cosmocentrismul satului nu trebuie înțeles însă ca o grotescă trăsătură de megalomanie colectivă, ci ca o particularitate, ce derivă dintr-o supremă rodnică naivitate. Fiecare sat își are sub acest unghi mândria sa, care-l împinge spre o diferențiere de celelalte sate învecinate, sau mai depărtate. Satele nu țin să se conformeze toate la rânduielile unuia singur. În port, în obiceiuri, în cântec, fiecare sat ține la autonomia și la aureola sa”[87].

„Fiecare sat vrea să rămână el însuși, nu vrea să dicteze celorlalte nici gustul, nici reguli de comportare. Se constată o oarecare aristocratică distanțare, dar câtuși de puțin afișată ca atare, între sat și sat. Acest mod de a-și înțelege existența aduce cu sine și stârnește acea varietate de aspecte în cadrul unuia și aceluiași stil, vast răspândit pe câte o întreagă țară, varietate pe care o ilustrează așa de minunat diversele «țări românești»”[88].

„Din modul cum satul își înțelege existența mai rezultă însă și un al doilea aspect și alte consecințe, care merită să fie reținute. Satul, situat în inima unei lumi își este oarecum suficient sieși. El nu are nevoie de altceva decât de pământul și de sufletul său și de un pic de ajutor de sus, pentru a-și suporta cu răbdare destinul. Această naivă suficiență de sine a făcut bunăoară ca satul românesc să nu se lase impresionat, tulburat sau antrenat de marile procese ale «istoriei». Satul este atemporal. Conștiința surdă, mocnind sub spuza grijilor și a încercărilor de tot soiul, conștiința de a fi o lume pentru sine, a dat satului românesc, în cursul multelor secole foarte mișcate acea tărie fără pereche de a boicota istoria, dacă nu altfel, cel puțin cu imperturbabila sa indiferență. Boicotul instinctiv se ridica împotriva istoriei, ce se făcea din partea străinilor în preajma noastră. Mândria satului de a se găsi în centrul

[86] Ibidem.
[87] Lucian Blaga, *Art. cit.*, pp. 77-78.
[88] Ibidem, p. 79.

lumii și al unui destin, ne-a menținut și ne-a salvat ca popor peste veacurile de nenoroc. Satul nu s-a lăsat ispitit și atras în «istoria» făcută de alții peste capul nostru. El s-a păstrat feciorelnic neatins în autonomia sărăciei și a mitologiei sale, pentru vremuri când va putea să devină temelie sigură a unei autentice istorii românești, de aceea fac elogiul satului românesc, creatorul și păstrătorul culturii populare, purtătorul matricei noastre stilistică”[89].

Toți românii își au obârșia la țară

„Liviu Rebreanu a precizat că «suntem și vom fi totdeauna neam de țărani. Prin urmare, destinul nostru ca neam, ca stat și ca putere culturală atârnă de cantitatea de aur curat ce se află în sufletul țăranului. Dar mai atârnă, în aceeași măsură, și de felul cum va fi utilizat și transformat acest aur în valori eterne». «Aurul curat» din sufletul țăranului despre care vorbea Rebreanu este de fapt spiritualitatea profundă a țăranului, lumina credinței și a hărniciei, a dărniciei și a jertfelniciei ca dăruire de sine și dăinuire spirituală în timp și peste vremuri diferite”[90].

„Mai toți intelectualii noștri din epoca modernă au sorginte rurală. Unele țări din jur au dezvoltat de-a lungul vremii naționalisme nobiliare orgolioase și exclusiviste și au format națiuni elitiste, în care poporul de rând a pătruns greu și târziu; la noi, la români, naționalismul a fost teoretizat și susținut mai ales de intelectualii de extracție rurală, pentru care satul era ca icoanele sfinte”[91].

„Până spre anii 1900, și economia noastră se derula prioritar pe tărâm agricol. Românii erau în cea mai mare parte cultivatori și păstori, practicanți de meșteșuguri sătești, slujitori ai gliei. Marii noștri creatori de valori spirituale erau țărani sau de origine rurală, născuți la țară, printre coline vălurite, pe câmpii «arse și văruite, ca la porțile Romei» (Nicolae Bălcescu), în «codri de aramă» (Mihai Eminescu), cu alte cuvinte «pe-un picior de plai, / pe-o gură de rai» (Miorița). Chiar și în secolul al XX-lea, anumite curente culturale la noi se chemau «poporanism» și «sămănătorism». Liviu Rebreanu și Lucian Blaga aduceau, sub cupola Academiei Române, «laudă țăranului român» sau făceau «elogiul satului românesc», Lucian Blaga fiind convins că «veșnicia s-a născut la sat»”[92].

„Dacă țărănimea română a fost ursită să conserve rasa, pământul, limba și credința noastră, înseamnă că ea este întruchiparea tuturor virtualităților și energiilor

---

[89] Ibidem, pp. 80-81.
[90] Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Art. cit.*, p. 8.
[91] Acad. Ioan-Aurel Pop, *Satul…*, pp. 53-54.
[92] Ibidem, pp. 54-55.

românești, că deci dintr-însa trebuie să pornească și să se inspire tot ce e românesc. În trecut, din ea s-au ridicat, prin selecție naturală, boierii și în sânul ei s-au întors cei care-și pierdeau slujbele și averile când nu-și pierdeau și capul. Din ea se recrutează mulțimea mare a luptătorilor în timp de război și a muncitorilor în timp de pace”[93].

Omagierea satului românesc este o necesitate

„Omagierea satului românesc și a contribuției sale majore la devenirea istorică a poporului român este o necesitate și o demnitate**.** Totodată, este necesară cunoașterea situației precare și incerte în care se află astăzi satul românesc și locuitorii lui. Satele românești, cu biserici și case țărănești, cu cimitire și morminte străjuite de cruci, cu ulițe și porți primitoare, sunt purtătoarele unui limbaj tainic și vizibil al tradiției, al continuității fizice și spirituale ale acestui neam, sunt oglinzi ale sufletului românesc, în care se arată astăzi, după caz, hărnicia sau delăsarea noastră, responsabilitatea sau indiferența”[94].

„Din nefericire, este limpede pentru noi toți că satul românesc nu mai este astăzi ce era cu mai multă vreme în urmă, dar nici nu se poate spune că nimic din ce a fost în trecut nu mai poate fi recuperat sau cultivat astăzi”[95].

„De aceea, îndreptarea atenției către satul cu bisericuța din deal, cu țintirimul de lângă ea și cu memoria moșilor noștri, înseamnă un efort de regăsire a identității noastre, a vieții noastre autentice, a rădăcinilor noastre de români”[96].

Criza satului românesc

Țăranul român a dus-o întotdeauna greu, fie că era legat de glie sau nu, pentru că a fost nevoit să muncească un petec de pământ de dimineața până noaptea pentru a-și întreține familia numeroasă, să presteze numeroase zile de robotă pe moșia stăpânului, să plătească dijmă și alte taxe către stăpânire, să dea foc propriilor holde, să își otrăvească fântâna și să plece în bejenie când năvăleau hoardele nimicitoare, pentru ca apoi să își refacă gospodăria, dacă nu era cumva ucis sau luat în robie, risca să fie luat cu arcanul la oaste, în unele zone ale țării a suferit persecuții religioase, fapte care au dus uneori, inevitabil, la mișcări populare, cum au fost: Răscoala de la Bobâlna din 1437-1438, cea condusă de Horea, Cloșca și Crișan în 1784, precum și cea din 1907.

---

[93] Liviu Rebreanu, *Art. cit.*, pp. 105-106.
[94] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Art. cit.*, p. 3.
[95] Ibidem.
[96] Acad. Ioan-Aurel Pop, *Satul…*, p. 59.

În istoria modernă a țării noastre, prima mare lovitură pe care au primit-o țăranii români, la nivel național, a fost procesul de colectivizare, pe care Partidul Muncitoresc Român (Partidul Comunist Român de mai târziu) l-a desfășurat în întreaga țară în perioada 1949-1962, și a constat în confiscarea aproape a tuturor proprietăților agricole private din țară și comasarea lor în ferme agricole administrate de stat.

A doua lovitură primită de satul românesc din partea Partidului Comunist Român a fost industrializarea forțată a țării, după model marxist, datorită căreia cei mai mulți tineri de la țară s-au stabilit la oraș.

O a treia lovitură aplicată de comuniști satelor românești, dar care nu a apucat să fie implementată decât în mică măsură, a constat în sistematizarea comunelor și a satelor. Pentru o înțelegere corectă a acestei măsuri impuse de statul comunist, vom reproduce aliniatele 5 și 6 din capitolul III al Legii nr. 59 din 1974 privind sistematizarea teritoriului și a localităților urbane și rurale: „Pentru asigurarea unei eficiențe economice și sociale sporite, se va urmări, în funcție de condițiile concrete de dezvoltare a fiecărei localități în parte, comasarea satelor în centrele economice și sociale cu caracter urban și în celelalte localități cu perspective de dezvoltare. În felul acesta va rezulta reducerea numărului de sate din cadrul unei comune, precum și regruparea populației din satele mici și dispersate, lipsite de condiții de dezvoltare, în cadrul localităților care au posibilități de dezvoltare mai accentuată. Această acțiune amplă și de lungă durată va determina, în afara avantajelor economice și sociale, o mai bună așezare a rețelei de localități rurale. În vederea unei dezvoltări raționale a localităților rurale se vor folosi cât mai complet terenurile din vatra satelor, prin parcelarea lor, în scopul obținerii unei densități ridicate, urmărindu-se restrângerea vetrei satelor; aceasta va da posibilitatea reducerii cheltuielilor de dotare tehnico-edilitară a localităților, în paralel cu asigurarea unei însemnate economii de teren".

Domnul Hristos a spus: „*Orice împărăție care se dezbină în sinea ei se pustiește, și oricare cetate sau casă care se dezbină în sinea ei nu va dăinui*" (Matei 12,25). Din nefericire, în ultimele decenii, cuvintele Mântuitorului se împlinesc întocmai în cele mai multe dintre satele românești. Această realitate tristă însă nu se datorează vreunei măsuri abuzive a unui regim totalitar, ca în trecut, pentru că în deplină libertate, aproape toți tinerii satelor noastre au hotărât de bunăvoie să își părăsească localitățile natale, pentru a se stabili la oraș, dar mai ales în străinătate, departe de casă.

În această situație, populația rămasă la țară este tot mai îmbătrânită, există o lipsă acută a forței de muncă, încât o parte mult prea mare a pământurilor rămâne nelucrată, și, din nefericire, se estimează că în următorii 10-15 ani cătunele și cele mai mici sate de la noi vor fi complet pustii.

Aceasta este cea mai profundă criză a satului din istoria noastră, pe care nu o resimt doar cei rămași acasă, ci și cei plecați peste hotare. „Țăranul român suferă din cauza dezrădăcinării sale și a înstrăinării, lucrând de acum pentru dezvoltarea altor țări, decât pentru propria sa patrie de origine. De asemenea, prin faptul că generațiile tinere și-au părăsit locurile natale, solidaritatea dintre oameni este, din păcate, tot mai redusă”[97].

„Emigranții care provin din mediul rural se înstrăinează de propriul pământ și de propria lor identitate. Tradițiile populare, majoritatea cu o profundă conotație spirituală, sunt căzute în uitare. Industrializarea agriculturii a condus la o eficientizare a activității, dar, totodată, solul a fost poluat prin folosirea îngrășămintelor chimice”[98].

Domnul Ioan-Aurel Pop, președintele Academiei Române, deplânge situația în care au ajuns românii de astăzi, fie că provin din mediul urban sau rural: „Suntem tentați astăzi – cu atâtea ispite și facilități în jur – să mergem în lume, pe meridiane îndepărtate, mânați de nevoi reale sau imaginare și de curiozități, uitând de rădăcini. Dar locul nașterii noastre – loc însuflețit, viu, carismatic – se răzbună pe noi, ne cheamă spre rădăcini, dacă nu altminteri, atunci când ni se întoarce câte un părinte la Domnul, când se oficiază o cununie ori când se naște un copil, când oamenii se însuflețesc de duhul sărbătorilor, când colindă și cântă, când plâng, pentru că încă «jale duce Mureșul și duc tustrele Crișuri» (Octavian Goga). Ne-am cam dezis de aceste valori perene, i-am pus prea repede pe unii de-ai noștri – mari – «în debara», ne-am trezit brusc mai deștepți decât cei care ne-au deșteptat și ne-au arătat căi bune de urmat, iar acum tragem ponoasele”[99].

Biserica Ortodoxă Română promovează și susține revitalizarea și dezvoltarea satului românesc

Singura instituție din țara noastră care are reprezentanți în aproape toate satele este Biserica Ortodoxă, iar aceasta promovează și susține revitalizarea și dezvoltarea satului românesc.

---

[97] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Art. cit.*, p. 3.
[98] Ibidem.
[99] Acad. Ioan-Aurel Pop, *Satul...*, pp. 57-58.

„Astfel, Biserica susține progresul duhovnicesc, social și cultural al satului, pentru că preoții din mediul rural își îndeplinesc cu dăruire misiunea încredințată lor de Domnul Hristos, iar enoriașii sunt atașați de valorile perene ale Bisericii, din moment ce la țară întâlnim numeroase lăcașuri de cult în construcție sau în curs de restaurare. În satul fără casă parohială se încearcă ridicarea sau achiziționarea unui imobil, pentru ca preotul să locuiască în mijlocul enoriașilor. În localitățile cu oameni nevoiași sau care au avut de suferit în urma unei calamități ori au probleme grave de sănătate, se organizează colecte, unde este posibil, chiar o cantină parohială”[100], iar acolo unde mai există copii și adolescenți, preoții desfășoară programe cu aceștia.

În parohiile mai înstărite sau la unele mănăstiri există diverse centre sociale sau case de tip familial, tinerii cu potențial intelectual dar lipsiți de posibilități materiale primesc burse lunare, preoții luptă împotriva abandonului școlar, iar Patriarhia Română, în colaborare cu Ministerul Sănătății, desfășoară programul „Sănătate pentru sate”, care are ca obiectiv organizarea unor acțiuni medicale umanitare în mediul rural, având drept beneficiari persoanele defavorizate.

Un proiect asemănător derulat de Biserica Ortodoxă Română, în parteneriat cu Ministerul Apărării Naționale, este și telemedicina.

De asemenea, Biserica noastră susține donarea de sânge prin Campania națională „Donează sânge, salvează o viață!”.

Trebuie să menționăm și faptul că „în satul lipsit de biserică și de preot, sau în care preotul nu locuiește, există mai multă singurătate, mai puțină solidaritate între oameni și mai puțină bucurie. În schimb, acolo unde biserica este deschisă în fiecare duminică și zi de sărbătoare, unde preotul aduce speranță, organizând programe de întrajutorare și mobilizând credincioșii să ofere ajutor celor lipsiți, vârstnicilor, orfanilor și bolnavilor, situația spirituală și socială a parohiei este diferită”[101].

Sfânta Scriptură

„Termenul românesc «Sfânta Scriptură» provine din latinescul «Sancta Scriptura», care înseamnă: «scriere sfântă», «operă sfântă scrisă», «text al unui testament sfânt»”[102].

---

[100] Preot Țura Marius-Ovidiu, *Art. cit.*, p. 3.
[101] Ibidem, pp. 3-4.
[102] *Dicționar de teologie ortodoxă*, coordonatori Pr. Prof. Dr. Ştefan Buchiu și Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Editura Basilica, București, 2019, p. 825.

„Cuvântul «Biblie» este preluat în limba română din grecescul «βιβλίο» (biblio), care înseamnă «carte». Forma de plural a acestui substantiv este «βιβλία» (Biblia), care se traduce prin «cărțile»”[103].

„Sfânta Scriptură sau Biblia este colecția cărților sfinte care au fost scrise de autori sfinți sub insuflarea Sfântului Duh”[104], pentru că „*toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu*” (II Timotei 3,16).

„Sfânta Scriptură constituie o colecție de cărți pe care Biserica le acceptă și le venerează ca scrieri sfinte, pe motivul că în ele s-a scris, sub inspirația Duhului Sfânt, cuvântul lui Dumnezeu, prin și pentru cei ce formează poporul Său”[105].

„Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu descoperit oamenilor. Fiind scrisă sub inspirația Duhului Sfânt, Biblia este o carte sfântă, cu totul deosebită de toate celelalte cărți care s-au scris vreodată. Ea mai este numită și Sfânta Carte, Cuvântul lui Dumnezeu și Sfintele Scripturi (Scrieri sfinte)”[106].

Într-o frumoasă poezie creștină citim despre Sfânta Scriptură: „Din mii și miliarde de volume, / Din tot ce oamenii au scris cândva, / Mai scumpă decât orișice pe lume, / E cartea vieții, sfântă Biblia. / Ea nu-i o carte ca și celelalte, / Ea e cuvântul Celui veșnic Sfânt, / E taina cerurilor preaînalte, / Ce a lăsat-o Domnul pe pământ. / Prin ea cunoaștem azi pe Creatorul, / Prin ea cunoaștem tot ce a făcut, / În ea se oglindește viitorul, / Şi sutele de veacuri ce-au trecut. / Prin ea vorbește Domnul omenirii, / Şi-i spune să se-ntoarcă din păcat, / Din ea țâșnesc izvoarele iubirii, / Şi sângele ce ne-a răscumpărat. / Şi Cartea asta plină de-ndurare, / Îmi spune mie că sunt păcătos, / Că eu eram sortit pentru pierzare, / Însă, în locul meu, muri Hristos. / O câtă pace, câtă fericire, / În cartea asta sfântă am găsit! / Oceane, mări și fluvii de iubire, / În sufletul meu gol au năvălit. / Viața mi-a umplut-o de lumină, / și-n pieptul meu, un cer întreg a pus. / M-am ridicat din pulbere și tină, / Şi mi-a-ndreptat privirea spre Iisus. / Mi-a dat putere să iau crucea-n spate, / Mi-a dat ce alte cărți nu pot să dea, / Belșug de pace și de bunătate, / Am câștigat, citind mereu în ea. / O, Carte sfântă, Biblie divină, / Te-oi adora și te-oi iubi mereu, / Pe calea-ngustă tu îmi ești lumină, / Şi pașii mi-i îndrepți spre Dumnezeu. / Prin cartea asta poți primi iertare / Şi tu, ascultătorule iubit, / Şi viața ta va fi o binecuvântare, / Așa cum tu, nicicând nu te-ai

---

[103] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 58.

[104] *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 42.

[105] Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 50.

[106] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 58.

gândit. / Şi vei vedea că Domnul e iubire, / Şi-L vei simți lucrând în viața ta, / Descătușat de pofte și de fire, / Pe El cu bucurie-L vei urma. / Deci nu respinge harul mântuirii, / Nu refuza chemarea ce-o auzi, / Întoarce-te din bezna rătăcirii, / Şi nu-ncerca de Domnul să te-ascunzi. / Căci Soarele și Luna vor dispare, / Se vor topi și ceruri și pământ, / Dar neclintit rămâneva-n picioare, / Pe veci de veci, al Domnului cuvânt!”[107].

„Sfânta Scriptură conține două părți, la fel de importante: Vechiul Testament și Noul Testament”[108]. „Cuvântul «Testament» înseamnă moștenire, dar și legământ (înțelegere) și lege. În înțelesul biblic, Testamentul este Legea pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor spre a trăi după voia Lui și a fi fericiți, dar înseamnă și Legământul făcut de Dumnezeu cu primii oameni, că le va trimite un Mântuitor care să-i elibereze din robia păcatului strămoșesc”[109].

„Vechiul Testament relatează istoria mântuirii neamului omenesc de la facerea lumii până spre secolul al II-lea î. Hr.”[110]. „Acesta cuprinde alianța (legământul) pe care Dumnezeu a făcut-o cu poporul lui Israel prin intermediul lui Moise”[111], „vorbind în mod special despre istoria, religia și instituțiile poporului evreu”[112].

„Vechiul Testament conține 39 de cărți canonice, recunoscute ca atare de către tradiția iudaică, pe de-o parte, și de Biserica Ortodoxă, pe de alta. Acestora li se adaugă alte 14 cărți, pe care ambele tradiții le consideră doar «bune de citit», adică ziditoare de suflet, conținutul lor nefiind obligatoriu pentru actul de credință în sine”[113].

„A doua parte a Sfintei Scripturi o formează Noul Testament. Spre deosebire de Vechiul Testament, în care vedem că revelația dumnezeiască s-a făcut prin oameni aleși, în Noul Testament revelația divină este desăvârșită, căci Dumnezeu se adresează oamenilor în mod direct, prin Însuși Fiul Său întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos. Învățătura Mântuitorului este Legământul cel nou al omului cu Dumnezeu; ea a fost transmisă în chip oral, deoarece Domnul Hristos le-a vorbit oamenilor, fără a scrie nimic, dar ucenicii și Apostolii Lui au hotărât s-o fixeze în scris, ca ea să nu se

---

[107] „Biblia”, poezie compusă de Petru Dugulescu.
[108] *Dicționar de teologie ortodoxă…*, p. 825.
[109] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 58.
[110] Bartolomeu Valeriu Anania, *Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi*, publicat în: Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 8.
[111] Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Op. cit.*, p. 343.
[112] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 58.
[113] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 9.

piardă. Astfel, încă din secolul I al erei creștine, s-a format Noul Testament, care cuprinde 27 de cărți"[114].

„Noul Testament cuprinde viața și învățătura Domnului Hristos, istoria primelor șase decenii ale creștinismului și istoria mântuirii universale în perspectivă eshatologică"[115].

„Biblia sau Sfânta Scriptură înseamnă deci totalitatea cărților Vechiului Testament (39 de scrieri canonice) și ale Noului Testament (27 de scrieri) pe care Biserica le-a adunat și selecționat ca fiind produse sub inspirația Duhului Sfânt și cuprinzând cuvântul sau revelația lui Dumnezeu dată prin profeți și prin Iisus Hristos și transmisă de Sfinții Apostoli"[116].

„Biblia conține de fapt o mare varietate de scrieri de diverse valori spirituale, dar de aceeași însemnătate pentru revelație. Texte dogmatice și profetice stau alături de descrieri istorice, cronologii, rugăciuni, reguli civile, viziuni. Ea este o carte religioasă care conține adevărul lui Dumnezeu despre creație, fără să fie o carte de știință, de cosmologie, biologie sau istorie"[117].

Adevăratul autor al Sfintei Scripturi este Dumnezeu, sau mai exact Sfântul Duh, cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi, care i-a inspirat pe aghiografi să consemneze în scris cele insuflate de El. În ceea ce privește Vechiul Testament, Sfântul Apostol Petru a afirmat că „*niciodată prorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt*" (II Petru 1,21). În ceea ce privește Noul Testament, la sfârșitul activității Sale publice, Domnul Hristos le-a spus Sfinților Săi Apostoli, care vor fixa în scris viața și învățătura Lui: „*Iar când va veni Acela, Mângâietorul, Duhul Sfânt, Duhul Adevărului, pe Care Tatăl Îl va trimite întru numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte de toate cele ce v-am spus Eu și vă va călăuzi întru tot adevărul*" (Ioan 16,13 și 14,26).

Cu toate acestea, „autorii Sfintei Scripturi au fost oameni învățați, care au cunoscut istoria și chiar evenimentele despre care au scris"[118], la numeroase dintre ele fiind chiar martori, după cum a afirmat Sfântul Ioan Evanghelistul: „*Ceea ce era de la început, ceea ce noi am auzit, ceea ce cu ochii noștri am văzut, ceea ce am privit și ceea ce mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții – și viața s-a arătat, și noi*

---

114 Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 59.
115 Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 8.
116 Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Op. cit.*, p. 50.
117 Ibidem, p. 51.
118 Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 58.

am văzut-o și mărturisim, și vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat -, ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi; iar părtășia noastră, din parte-ne, este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos. Și pe acestea vi le scriem, pentru ca bucuria noastră să fie deplină" (I Ioan 1,1-4).

„Primul autor al Sfintei Scripturi este Moise, căruia în urma săvârșirii a două minuni, Dumnezeu i-a poruncit: «*Scrie acestea într-o carte, spre aducere aminte*» (Ieșire 17,14). Moise este considerat primul mare profet al Vechiul Testament, căruia i-a fost atribuită scrierea Pentateuhului (adică a primelor cinci cărți din Biblie: Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numeri și Deuteronomul)"[119].

„De aici, lunga și dramatica istorie a textului biblic, cu autori sacri sau profani, cu limbi originale sau derivate, cu graiuri uitate sau stâlcite, cu traduceri mai bune sau mai puțin bune, cu copiști atenți sau osteniți, cu tomuri, codici și colecții vrăfuite, cu studii și cercetări savante, cu evaluări semantice și ediții critice, totul, în ultimă instanță, menit să-i redea filologiei transparența teologică prin care cuvintele redevin Cuvânt"[120].

„Ultima carte a Noului Testament, scrisă de Sfântul Evanghelist Ioan, are caracter profetic și se numește Apocalipsa"[121].

„Astfel, începând cu Moise, adică cu 1500-1400 î. Hr., până la autorul Apocalipsei, care și-a scris cartea spre sfârșitul anilor 100 d. Hr., cele 66 de cărți canonice ale Sfintei Scripturi, alcătuite de 40 de autori, cuprind revelația sau descoperirea lui Dumnezeu făcută oamenilor prin patriarhi, Moise, drepții și toți prorocii Vechiului Testament și mai apoi prin Însuși Fiul Său făcut om la plinirea vremii"[122].

Sfânta Scriptură nu a fost scrisă pentru a-i satisface omului setea de cunoaștere, „ci pentru ca omul să se mântuiască, cunoscându-L pe Dumnezeu în lucrările și voia Sa"[123].

„Alături de Sfânta Tradiție, Sfânta Scriptură reprezintă un mod de păstrare a revelației dumnezeiești"[124].

---

[119] Ibidem.
[120] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 7.
[121] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 59.
[122] *Îndrumări Misionare*…, p. 42.
[123] *Dicționar de teologie ortodoxă*…, p. 825.
[124] Ibidem.

Importanța Sfintei Scripturi

„Sfânta Scriptură este cartea de căpătâi a învățăturii noastre creștine, citirea ei și în afara cultului Bisericii fiind obligatorie și necesară nu numai preotului, ci și credincioșilor”[125], pentru că așa cum a menționat Sfântul Apostol Pavel, „*toată Scriptura este de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre deprinderea cea întru dreptate*” (II Timotei 3,16).

„Biblia sau Sfânta Scriptură este Cartea despre care Dumnezeu Însuși a spus, prin gura Sfântului Său Prooroc Moise: «*ea nu-i pentru voi doar o vorbă goală, ci este însăși viața voastră, și prin cuvântul acesta vă veți îndelunga zilele*» (Deuteronom 32,47). Același adevăr ni l-a descoperit apoi Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru noi, Domnul nostru Iisus Hristos, când le-a spus Sfinților Săi Apostoli: «*Cuvintele pe care Eu vi le-am grăit, ele duh sunt și viață sunt*» (Ioan 6,63). Așa a înțeles Biserica încă de la întemeierea ei, în ziua Cincizecimii, locul și rolul Sfintei Scripturi în viața ei, cinstind-o ca pe Cuvântul cel viu al lui Dumnezeu lucrător spre mântuirea noastră. Cultul, teologia, viața duhovnicească, iconografia, într-un cuvânt întreaga viață bisericească ortodoxă este o rodire dumnezeiască a Sfintei Scripturi, așa cum ne-a fost ea încredințată de Sfinții Apostoli și tălmăcită de către cei mai adânci cunoscători și râvnitori plinitori ai învățăturilor ei: Sfinții Părinți”[126].

„Autoritatea religioasă a Sfintei Scripturi constă în «inspirația» ei, de aceea mesajul ei este inseparabil de cuvântul lui Dumnezeu (Luca 5,1), de revelația acestuia în Duhul Sfânt, Care a vorbit prin profeți (II Petru 1,20-21) și Care a inspirat scrierea Bibliei (II Timotei 3,14-17)”[127].

„Iisus Hristos Însuși a recunoscut valoarea profetică și pedagogică a Vechiului Testament (Legea lui Moise, proorocii și psalmii), când le-a spus evreilor: «*Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau prorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc*» (Matei 5,17). De asemenea, în prezența lui Luca și a lui Cleopa, pe drumul Emausului, Mântuitorul a citat și a interpretat în sens mesianic textele veterotestamentare referitoare la El, pentru că «*începând de la Moise și de la toți prorocii, le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El*» (Luca 24,27). Domnul nostru Iisus Hristos este interpretul autentic al Vechiului Testament”[128], „*pentru că Legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos*” (Ioan

[125] *Îndrumări Misionare*…, p. 42.
[126] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Precuvântare*, publicată în: Biblia sau Sfânta Scriptură, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 5.
[127] Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Op. cit.*, p. 51.
[128] Ibidem, p. 50.

1,17), de aceea se spune că Noul Testament în cel Vechi se ascunde, iar Vechiul Testament în cel Nou se descoperă.

În ceea ce privește învățătura Sa, deci conținutul Noului Testament, Mântuitorul a afirmat: „*Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece!*" (Matei 24,35).

„Sfânta Scriptură este Cartea care cuprinde cărțile. Biblia, așadar, este Biblioteca; Biblioteca prin excelență, singură și singulară în dumnezeiasca ei omenitate. Orice bibliotecă din lume poate avea cuvinte despre Dumnezeu; Biblia este însăși rostirea lui Dumnezeu, anume pentru oameni și prin oameni. Inspirată de Duhul Sfânt, ea este Cartea devenită cărți"[129].

Limbile în care a fost scrisă Sfânta Scriptură și primele ei traduceri

a. Vechiul Testament

„Cu foarte puține excepții, cărțile Vechiului Testament au fost scrise în limba ebraică, pe durata a douăsprezece secole (se estimează că anul 1250 î. Hr. este acela în care Moise a primit tablele Legii pe muntele Sinai). Cărțile au fost scrise, desigur, în principal pentru evrei. Aceștia însă s-au dispersat în timp, marea lor majoritate alcătuind ceea ce se numește «diaspora». Fatalmente, cei din diaspora și-au pierdut limba maternă. Dar nu numai ei; o dată cu întoarcerea din captivitatea babilonică (538 î. Hr.), nici chiar evreii din Palestina nu mai vorbeau ebraica, aceasta fiind înlocuită cu dialectul aramaic (în care a vorbit și Mântuitorul). Pe de altă parte, vastul imperiu al lui Alexandru cel Mare a inaugurat epoca elenistică, în care greaca devenise limba cultă a oricărui cetățean"[130].

Nu avem evidențe despre numărul evreilor duși în captivitate și al celor rămași acasă în timpul vreunei robii a iudeilor, dar vom preciza faptul că „mărimea diasporei iudaice în timpul Domnului Hristos era estimată la peste patru milioane de evrei, în comparație cu o populație palestiniană iudaică de cel mult o jumătate de milion. Aceasta ne poate da o idee asupra extensiunii migrației iudaice, care a fost stimulată

---

[129] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 7.
[130] Ibidem, p. 9.

de tentația condițiilor de viață mai favorabile din marile cetăți comerciale ale Levantului și de frecventa incidență a foametei în Palestina”[131].

Întrucât în timpul robiei babilonice de câteva decenii a evreilor aceștia și-au pierdut limba, cărțile Vechiului Testament scrise până atunci au fost traduse în limba aramaică, pentru a putea fi înțelese de preoți și de popor.

1. Septuaginta

În anul 332 î. Hr., Alexandru Macedon a întemeiat orașul Alexandria din nordul Egiptului, care va deveni noua capitală a țării. „Alexandru cel Mare a petrecut mai puțin de un an în Egipt, însă succesorii lui au întemeiat dinastia ptolemeilor (305-30 î. Hr.), în timpul căreia Alexandria a devenit metropola cea mai bogată și mai importantă a lumii antice. Alături de bogăția arhitectonică și economică a Alexandriei, orașul era considerat centrul cultural al lumii cunoscute. De asemenea, orașul întemeiat de Alexandru Macedon a devenit cel mai important centru comercial din lumea antică”[132].

„În timpul domniei lui Ptolemeu I s-au pus bazele multor proiecte vaste de construcții a templelor și orașelor, urmând să fie continuate pe toată durata dinastiei ptolemeice. Cele mai importante dintre ele au fost farul din Alexandria, terminat de fapt în timpul domniei lui Ptolemeu al II-lea (285-246 î. Hr.), care avea să devină una dintre cele șapte minuni ale lumii antice, precum și Biblioteca din Alexandria, care a devenit unul dintre marile centre de învățătură”[133].

Datorită oportunităților oferite de Alexandria Egiptului, numeroși evrei s-au stabilit aici, urmașii acestora devenind vorbitori de limbă greacă, iar capitala țării principalul centru al iudaismului elenistic. Fiindcă evreii din Egipt nu cunoșteau limbile ebraică sau aramaică, au dorit să aibă traduse cărțile Vechiului Testament în greacă, iar „Ptolemeu al II-lea a patronat și finanțat traducerea cărților sfinte ale evreilor în limba greacă. Aceasta a fost făcută în orașul Alexandria de către 72 de învățați iudei, aduși din Palestina (câte șase de fiecare seminție)”[134]. „Prin rotunjirea numărului traducătorilor la 70, traducerea a fost numită «Septuaginta», termen care în limba latină înseamnă 70”[135].

---

[131] Joachim Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, traducere din limba engleză de P. S. Calinic Dumitriu, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Iașilor, Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc și Dr. Ștefan Matei, Editura Anastasia, București, p. 166.

[132] *Enciclopedia Egiptului Antic*, Editura Aquila, 2007, p. 328.

[133] Peter A. Clayton, *Cronica faraonilor*, traducere de Gina Frîncu, Enciclopedia Rao, 2007, p. 210.

[134] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 9.

[135] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 441.

„Conform tradiției, cei 72 de învățați au lucrat separat, sub asistența Duhului Sfânt, versiunile lor dovedindu-se în final identice. Septuaginta a căpătat astfel o mare autoritate, fiind considerată ca al doilea original al Vechiului Testament. Deși Sfinții Evangheliști și Sfântul Apostol Pavel cunoșteau ebraica, au preferat să citeze din Septuaginta; încât pe baza ei s-a răspândit creștinismul primelor secole în Asia Mică și în toată aria Mediteranei. Nu este de mirare deci că Septuaginta a devenit textus receptus (textul acceptat) al întregului Răsărit european, definit mai târziu ca Ortodoxie”[136], fiind de fapt „textul de referință pentru traducerile ulterioare ale Sfintei Scripturi. Pentru că unele copii ale Septuagintei au fost bănuite de falsificare a traducerii inițiale, Origen (185-255), mare cărturar și scriitor creștin, a întocmit un studiu comparativ al traducerilor Septuagintei, pe șase coloane, întocmind un text nou, cu observații critice, în care a adăugat ceea ce lipsea din textul ebraic, sau a înlăturat ceea ce era în plus față de original, în textul grecesc. După numărul șase al coloanelor de studiu, lucrarea lui Origen a fost numită Xexapla”[137].

2. Textul Masoretic al Vechiului Testament

„După apariția creștinismului și mai ales, după dărâmarea Ierusalimului (anul 70 d. Hr.), evreii au respins Septuaginta, considerând-o o profanare a Sfintei Scripturi, care trebuie să rămână în limba ebraică, cea vorbită de strămoșii poporului iudeu”[138].

„Ce s-a întâmplat însă cu versiunea ebraică a Vechiului Testament? Ea a continuat să fie citită în sinagogă, dar a rămas mai mult pe seama rabinilor și a altor învățați, circulația ei fiind tot mai restrânsă. A mai intervenit o dificultate: După cum se știe, alfabetul ebraic inițial era alcătuit numai din consoane. Pentru pronunțarea corectă a unui cuvânt, vocalele erau intercalate de cititorul însuși, iar aceasta se făcea prin tradiția orală transmisă de la dascăl la învățăcel. Cu vremea însă, această tradiție s-a tot subțiat, așa încât noile generații nu mai erau sigure, de pildă, dacă cuvântul «zkhr» din Deuteronom 25,19 trebuie citit «zekher» = «amintire», «pomenire», sau «zakhar» = «bărbat». Încă din secolul al IV-lea Fericitul Ieronim nota că dacă cele trei consoane «dbr» se citesc «dabar», ele înseamnă «cuvânt»; dar dacă se citesc «deber», înseamnă «ciumă». Astfel s-a născut nevoia de a se inventa semnele vocalice care să fie intercalate în sistemul consonantic, operă întreprinsă de către masoreți (de la ebraicul «masora» = «tradiție») între secolele al VIII-lea și al X-lea d. Hr.; ultima versiune, realizată în jurul anului 900 de către Ben Așer și Ben Neftali, a

[136] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, pp. 9-10.
[137] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 441.
[138] Ibidem.

primit aprobarea autorităților rabinice și s-a constituit în ceea ce se cheamă, până astăzi, «Textul Masoretic» al Vechiului Testament. El stă la baza traducerilor moderne, devenind astfel echivalentul unui textus receptus pentru creștinătatea protestantă”[139].

„Textul Masoretic a fost produs în Tiberiada Palestinei”[140].

b. Limbile în care a fost redactat Noul Testament

„Noul Testament a fost scris în limba greacă, cu excepția Evangheliei după Matei, care a fost redactată în aramaică (limba vorbită în Palestina în vremea Mântuitorului)”[141] „și rescrisă, de către același autor, în grecește”[142].

Stabilirea canonului Sfintei Scripturi

„Canonul cărților Vechiului și Noului Testament a fost fixat de Biserică în prima jumătate a secolului al IV-lea”[143].

„«Canonul» biblic îl constituie totalitatea cărților cuprinse în Sfânta Scriptură. Cuvântul vine de la grecescul «κανών» (canon), care înseamnă «normă», «regulă», «principiu director». Așadar, o carte canonică este învestită cu autoritate normativă în materie de credință; conținutul ei dogmatic devenind obligatoriu. Această asociere între cuvântul «canon» și «Sfânta Scriptură» ca tezaur al credinței a fost făcută pentru prima dată de către Origen (în secolul al III-lea d. Hr.), fiind dusă mai departe de către Sfinții Părinți ai Bisericii”[144].

Cele mai vechi manuscrise ale Sfintei Scripturi păstrate până astăzi

Datorită vechimii considerabile a cărților care alcătuiesc Sfânta Scriptură și a vitregiilor vremurilor, niciuna dintre acestea nu a fost păstrată în original, ci doar în copii.

Cel mai vechi manuscris care cuprinde întreaga Sfântă Scriptură și a ajuns până la noi se numește Codex Vaticanus. Acesta datează din perioada 300-325, fiind păstrat în biblioteca Vaticanului.

---

[139] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 10.
[140] Ibidem.
[141] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, p. 59.
[142] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 11.
[143] *Îndrumări Misionare*…, p. 42.
[144] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 8.

Cel de-al doilea manuscris ca vechime este numit Codex Sinaiticus. Acesta datează din perioada 330-360, fiind păstrat în Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Muntele Sinai.

Cel de-al treilea manuscris care cuprinde întreaga Sfântă Scriptură și a ajuns până la noi se numește Codex Alexandrinus. Acesta datează din perioada 400-440, fiind păstrat în Biblioteca Națională a Marii Britanii.

Pe lângă cele dintâi manuscrise care cuprind textul integral al Sfintei Scripturi, la jumătatea secolului trecut au fost descoperite numeroase manuscrise, extrem de vechi, care conțin texte parțiale din Biblie.

Astfel, „în anul 1947, un tânăr păstor de capre numit Mohammed ed-Dib a dat din întâmplare peste grota 1 de la Qumran”[145], în care se găseau mai multe vase de lut care conțineau suluri de piele cu texte străvechi. Auzind despre această descoperire remarcabilă, numeroși cercetători și căutători de comori au venit în zonă pentru a încerca să dea de urma altor manuscrise. Căutările au încetat în anul 1956, după ce toate peșterile din regiune au fost cercetate. „Numărul total al manuscriselor descoperite la Qumran poate fi estimat la 1. 000. Unele dintre acestea au dispărut fără urmă, însă cercetătorii au identificat restul de aproximativ 900 de suluri”[146].

Aceste manuscrise datează din perioada dintre secolul III î. Hr. și secolul I d. Hr. 750 dintre ele sunt în ebraică, 150 sunt în aramaică și un număr mic în limba greacă.

Răspândirea Sfintei Scripturi în lume

După învierea Sa din morți, Domnul Hristos le-a poruncit Sfinților Săi Apostoli: „*Mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă*” (Matei 28,19-20). „Pentru ca învățătura Sfintei Evanghelii să fie cunoscută tuturor neamurilor, indiferent de limba pe care acestea o vorbeau, la Pogorârea Sfântului Duh, Sfinților Apostoli li s-a dat harisma vorbirii în limbi, astfel încât toți cei ce erau atunci la Ierusalim, cu toate că aparțineau «*tuturor neamurilor care sunt sub cer, totuși fiecare îi auzea pe Sfinții Apostoli vorbind în limba sa*» (Faptele Apostolilor 2,5-6). Propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu în limba credincioșilor este, așadar, expresia voii lui Dumnezeu și îndrumare categorică apostolică. Sfinții Apostoli hirotoneau preoți în fiecare Biserică (Faptele Apostolilor 14,23) «pe cei ce

---

[145] Joachim Jeremias, *Op. cit.*, p. 171.

[146] *The Dead Sea Scrolls. A new translation*, Michale O. Wise, Martin G. Abegg Jr. and Edward M. Cook. Harper, San Francisco, 2005. p. 5.

au crezut mai întâi», din acea Biserică, după cum spune Sfântul Clement Romanul (Epistola către Corinteni XLII,4), tocmai pentru ca aceștia să poată propovădui adevărul credinței pe înțelesul acelora pe care-i păstoreau. Acest principiu fundamental al pastorației creștine a fost stabilit de Apostolul neamurilor când i-a scris lui Tit, primul episcop al Bisericii din insula Creta: «*Te-am lăsat în Creta să așezi preoți în fiecare cetate, precum ți-am rânduit*» (Tit 1,5). Dacă se ține seama că insula Creta era supranumită «insula celor o sută de cetăți» formate succesiv odată cu așezarea în insulă a diverselor neamuri, vorbind diferite limbi, vom înțelege însemnătatea îndrumării apostolice date lui Tit ca acesta să hirotonească preoți din cei ce aparțineau fiecărei cetăți unde aceștia urmau să-și desfășoare lucrarea. Cunoașterea de către păstorul spiritual a mentalității, obiceiurilor, dar mai ales a limbii păstoriților săi, era nu numai obligatorie, dar și cea mai sigură chezășie a deplinei izbânzi a lucrării preoțești, pentru ca «*toată limba să dea slavă lui Dumnezeu și toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl*» (Romani 14,11; Isaia 45,23 și Filipeni 2,11)"[147].

Traducerea Sfintei Scripturi în alte limbi

Sfânta Scriptură este cartea tradusă în cele mai multe limbi și dialecte de pe suprafața pământului, fiind cea mai răspândită și cea mai citită din lume, motiv pentru care este cunoscută, pe bună dreptate, și sub numele de „Cartea cărților" sau „Cartea de căpătâi a Bisericii".

a. Traducerea Sfintei Scripturi în limba latină

„Începând din secolul al II-lea, după răspândirea creștinismului în Apus, unde se vorbea limba latină, au apărut și în această limbă traduceri ale Sfintei Scripturi. Cea mai cunoscută era traducerea făcută în Italia, care a purtat numele de Itala. Din aceasta nu s-au păstrat decât fragmente, căci traducerea s-a pierdut în timp, fiind înlocuită de altă traducere, în limba latină populară (vulgară, vorbită), cunoscută sub numele de Vulgata, făcută în secolul al IV-lea de către scriitorul creștin Ieronim (347-420). Până azi știința teologică consideră lucrarea Fericitului Ieronim ca fiind cea mai bună, pentru fidelitatea și exactitatea redării în traducere a textelor originale (ebraic, pentru Vechiul Testament, și grec, pentru Noul Testament) față de toate traducerile făcute în limba latină"[148].

---

[147] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt către cititori*, publicat în: Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 5.
[148] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Op. cit.*, pp. 441-442.

Cel mai vechi manuscris care cuprinde întreg textul Vulgatei și a ajuns până la noi se numește Codex Amiatinus. Acesta a fost copiat în secolul al VIII-lea de călugării Mănăstirii Monkwearmouth-Jarrow din Marea Britanie, fiind păstrat în prezent în Biblioteca Medicea Laurenziana din Florența.

b. Alte traduceri ale Sfintei Scripturi

În secolul al IV-lea, Sfânta Scriptură a fost tradusă în limba gotică, de către episcopul Ulfila și ucenicii săi.

La începutul secolului al V-lea, eruditul călugăr Mesrob, inventatorul alfabetului armean, a tradus Biblia în această limbă.

În același secol, Sfânta Scriptură a fost tradusă în limbile: siriacă, coptă, nubiană veche și georgiană.

„În secolul al IX-lea, Sfânta Scriptură a fost tradusă în limba slavonă”[149], de către Sfinții Chiril și Metodiu, inventatorii alfabetului chirilic.

Sfânta Scriptură a mai fost tradusă: în anul 1186 în limba sârbă, în jurul anului 1360 în cehă, în 1383 în engleză, în 1350 a fost tradus Noul Testament în germană, iar în 1389 Vechiul Testament în aceeași limbă, însă cele două texte au rămas în manuscris, prima Biblie publicată în limba germană fiind cea din 1466, în jurul anului 1439 a fost tradusă Sfânta Scriptură în limba maghiară, de către doi husiți, care de teama persecuției religioase în propria țară au făcut traducerea la Trotuș, în Moldova, în 1471 Biblia a fost tradusă în limba italiană.

„Începând din secolul al XVI-lea, după apariția Protestantismului, Sfânta Scriptură a început să fie tradusă în toate limbile naționale”[150].

Dintre numeroasele traduceri ale Bibliei de după această dată, le vom menționa doar pe următoarele: cea în bielarusa veche (între 1517 și 1519), în olandeză (în 1526), în franceză (în 1530), în poloneză (în 1563), în spaniolă (1569), în slovenă (în 1578, dar a fost publicată abia în anul 1583), în lituaniană (în 1735), în coreeană (în 1784), în chineză (în 1822), în japoneză (Noul Testament în 1880, iar Vechiul Testament în 1887).

Împărțirea Sfintei Scripturi în capitole și versete

Cu toate că învățăturile Sfintei Scripturi sunt capitale în vederea realizării mântuirii, acestea sunt răspândite fără o ordine sistematică, pe tot cuprinsul Bibliei.

---

[149] Ibidem, p. 60.
[150] Ibidem.

„Orientarea în textele Sfintei Scripturi, precum și citarea acestora se fac cu ajutorul sistemului referențial, adică al cifrelor care individualizează o anumită porțiune de text și o pun în legătură cu cele înrudite. Unitățile acestui sistem sunt capitolul și versetul; iar cifrele de referință se numesc «trimiteri». El a luat naștere în primele patru decenii ale secolului al XIII-lea, prin arhiepiscopul de Canterbury, Stephen Langton (cca. 1150-1228), care, pe la 1205, a început împărțirea textului Vulgatei în capitole. Opera sa a fost isprăvită în jurul anului 1240 de către călugărul dominican Hugues de Saint Glef. Împărțirea în versete a fost făcută de tipograful parizian Robert Estienne (1503-1559). Textul a apărut astfel, pentru prima oară, în ediția greco-latină din 1551 a Noului Testament, iar pentru a doua oară, în ediția din 1555 a Bibliei latine integrale”[151].

Propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu în Sciția Mică, Sfânta Scriptură și formarea limbii române

„Răsădit în aceste ținuturi prin predica unui Apostol, Cuvântul lui Dumnezeu a pătruns adânc în conștiința și memoria celor care le locuiau, devenind una din componentele fundamentale ale trăirii lor creștine și ale vieții lor spirituale”[152].

„Primele dovezi privind vechimea creștinismului românesc sunt unele descoperiri arheologice din Dobrogea constând din inscripții în limba greacă de proveniență biblică. Odată cu accentuarea dominației romane și, mai ales, după cucerirea de către Traian a Daciei, limba latină vulgară vorbită mai cu seamă în provinciile de margine ale Imperiului va fi fost tot mai des folosită în Sciția Mică și în celelalte provincii ale Daciei. În aceste condiții, prima traducere latină a Sfintei Scripturi, numită Itala (secolul II), va fi, desigur, folosită de slujitorii bisericești și de credincioșii din aceste părți, cum se poate dovedi cu numeroase inscripții creștine în limba latină descoperite în urma cercetărilor arheologice. Acest fapt va contribui decisiv la formarea limbii române în secolele următoare, singura limbă neolatină vorbită în aceste părți ale Europei și la pătrunderea limbii poporului în Biserică, în relațiile dintre slujitorii bisericești și creștini, chezășie sigură a însușirii și trăirii de către obștea credincioșilor din aceste părți a învățăturii dumnezeiești revelate”[153].

„Este neîndoielnic că primele scrieri bisericești în limba română au fost cărți sau fragmente de cărți din Sfânta Scriptură: Psaltirea, Sfintele Evanghelii, Epistolele Sfinților Apostoli, folosite cu deosebire în cultul divin public și devenite rugăciuni

[151] Bartolomeu Valeriu Anania, *Art. cit.*, p. 12.
[152] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt*…, p. 4.
[153] Ibidem, pp. 4-5.

ale preotului și ale credincioșilor, călăuze sigure ale tuturor în căutarea necurmată a desăvârșirii morale. Acest lucru l-au și adeverit primele manuscrise rotacizante în limba română”[154].

„Sfânta Scriptură în limba vorbită de poporul din aceste ținuturi a fost, apoi, folosită de preoți în predica din biserică și în convorbirile directe cu credincioșii. Ei s-au conformat astfel îndrumării apostolice: «*În biserică vreau să grăiesc cinci cuvinte cu înțeles, ca să învăț și pe alții, decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină*» (I Corinteni 14,19)”[155].

„Dovada cunoașterii Sfintei Scripturi de către strămoșii noștri încă din vremuri străvechi o constituie și folclorul religios: colindele, cântecele de stea, bocetele etc., care își au izvorul în istorisirile cuprinse în Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament: profețiile mesianice, nașterea, botezul, patimile, răstignirea sau învierea Domnului. Aceste neîntrecute creații ale poporului nostru se caracterizează printr-o surprinzătoare originalitate, prin profunzimea trăirilor religioase, prin deplina ortodoxie și autenticitate a doctrinei, semn al unei îndelungate cunoașteri și asimilări a adevărului revelat, trăit și doxologit în simțire și grai românesc, transpus cu neîntrecută măiestrie în culorile Voronețului și ale celor mai de seamă ctitorii românești”[156].

Traduceri parțiale ale Sfintei Scripturi în limba română

„Va fi greu să aflăm, în mod cert, când au fost rostite sau scrise pentru prima oară în limba română texte din Sfânta Scriptură. Ceea ce se poate susține însă cu o deplină îndreptățire, este că, pornind de la traducerea latină a Italei sau Vulgatei, strămoșii noștri au rostit «Tatăl nostru care ești în ceruri…» foarte aproape de «Pater noster, qui es in coelis…» (Matei 6,9), săvârșind acel miracol al trecerii de la latina vulgară la limba română, o limbă neolatină prin excelență”[157].

„Acest fapt este de natură să arate dificultatea pe care strămoșii noștri o vor fi resimțit, de-a lungul secolelor, fiind obligați să folosească în cult cărțile liturgice ca și textele Sfintei Scripturi într-una din cele două așa-zise limbi sacre: slavona și greaca. În aceste condiții, este lesne de înțeles pentru ce s-a manifestat din partea clerului și a credincioșilor români dorința statornică de a avea tălmăcite în limba înțeleasă de popor Sfânta Scriptură și cărțile liturgice. Psaltirea Șcheiană, Psaltirea

[154] Ibidem, p. 5.
[155] Ibidem.
[156] Ibidem, pp. 5-6.
[157] Ibidem, p. 6.

Voronețeană și Psaltirea Hurmuzaki, toate manuscrise din prima jumătate a secolului al XVI-lea, care cuprind psalmii lui David în limba română, dau mărturie despre vechimea unor astfel de preocupări și despre setea credincioșilor români după Cuvântul lui Dumnezeu tălmăcit în singura limbă pe care o înțelegeau și care le era nespus de scumpă. Desigur că aceste manuscrise cuprinzând Psaltirea reproduc în limba română texte cu mult mai vechi, obârșia acestora pierzându-se în înseși începuturile limbii române, limba unui popor care s-a format odată cu încreștinarea sa, rostirea românească fiind marcată pentru totdeauna de acest eveniment unic în istorie”[158].

„Când s-au ivit condiții prielnice, textele scripturistice au văzut lumina tiparului în limba română, demonstrând încă o dată profunda preocupare a clerului luminat al Bisericii noastre de a oferi credincioșilor și cultului divin public texte din Sfânta Scriptură în limba înțeleasă de ei. Prima tipăritură de acest fel ajunsă până la noi este Evangheliarul slavo-român (1551-1553), care marchează o etapă de trecere de la textele slavone la cele tipărite numai în limba română de către diaconul Coresi: Evangheliarul de la Brașov (1561) și Psaltirea (1570). Palia de la Orăștie (1582), care cuprinde Facerea și Ieșirea, primele două cărți ale Sfintei Scripturi, ne amintește despre un îndrăzneț proiect de tipărire a întregii Biblii în limba română, care însă nu va fi realizat decât cu peste o sută de ani mai târziu, în 1688, în Capitala Țării Românești, când, în noua tipografie a Mitropoliei Ungrovlahiei, înființată în 1678, va vedea lumina tiparului monumentala Biblie de la București, supranumită și Biblia lui Șerban Cantacuzino”[159].

Noul Testament de la Bălgrad (1648)

„Până atunci, la Bălgrad (Alba Iulia), în 1648, a fost tipărit pentru prima dată în limba română întregul Nou Testament din inițiativa, îndemnul, stăruința și osârdia lui Simion Ștefan, Mitropolitul Ardealului. Această lucrare impresionează prin frumoasa expresie românească a traducerii, ca și prin rigoarea și exactitatea redării textului original al Noului Testament”[160].

„Noul Testament de la Bălgrad prevestește apariția, în 1688, a Bibliei de la București, punctul culminant al tuturor strădaniilor și ostenelilor unui lung șir de

---

[158] Ibidem.
[159] Ibidem.
[160] Ibidem.

ierarhi și clerici luminați și de mari cărturari însuflețiți de nobilele idealuri ale slujirii limbii strămoșești, a Bisericii și a culturii naționale, a întregului neam românesc”[161].

Biblia de la București (1688)

„În anul 1688, la București, a văzut lumina tiparului prima traducere a Sfintei Scripturi în limba română. Ctitorii acestui monument cultural au fost Șerban Cantacuzino, domnitorul Țării Românești din acea perioadă și Constantin Brâncoveanu, eminența cenușie care rânduia toate treburile domniei”[162], el fiind „ispravnic al cărții”[163].

„Biblia de la București înmănunchează ostenelile tuturor celor care, în secolele alterioare, au tălmăcit în românește diferite părți sau scrieri ale Sfintei Scripturi: traducătorii anonimi ai textelor rotacizante maramureșene (prima jumătate a secolului al XVI-lea), Evangheliarul slavo-român (1551-1553), Evangheliarul lui Coresi (1561) și Psaltirea de la Brașov (1570), Palia de la Orăștie (1582), Noul Testament de la Alba Iulia (1648), prima traducere integrală a Septuagintei datorată spătarului Nicolae Milescu (1664), Evangheliarul lui Iordache Cantacuzino (1682), precum și multe alte manuscrise și tipărituri știute și neștiute”[164].

„Frații Radu și Şerban Greceanu au fost principalii traducători ai Bibliei de la București, lucrare care s-a bucurat de sprijin și încurajare din partea lui Şerban Cantacuzino, domnitorul Ţării Românești, și din partea lui Constantin Brâncoveanu, fiind îndrumată de stolnicul Constantin Cantacuzino. Mitropolitul Teodosie Veștemeanul al Ţării Românești a urmărit îndeaproape această lucrare, acordându-i întregul sprijin și binecuvântarea sa. El a pus la dispoziție Tipografia Mitropoliei pe care a asigurat-o de întregul inventar tehnic în vederea tipăririi cărții cât mai grabnic și în condiții grafice de aleasă ținută”[165].

Importanța Sfintei Scripturi pentru cultura și spiritualitatea românească

„Biblia de la București a intrat în istoria culturii românești ca un moment cu multiple și profunde semnificații. Această operă certifica, în primul rând, atingerea unui înalt grad de maturizare a limbii române în evoluția ei spre dobândirea acelei

[161] Ibidem, pp. 6-7.
[162] Bogdan Tătaru-Cazaban și Gabriel Herea, *Mănăstirea Hurezi*, Editura Artec Impresiones, Segovia, 2009, p. 11.
[163] Gherasim Cristea, Episcopul Râmnicului, *Viața Sfântului Martir Constantin-Vodă Brâncoveanu și a celor împreună pătimitori cu dânsul*, Editura Episcopiei Râmnicului, Râmnicu Vâlcea, 2001, p. 88.
[164] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt…*, p. 7.
[165] Ibidem.

capacități de a reda variatul și bogatul conținut de idei și gândire al cărților Sfintei Scripturi, semnul sigur al posibilităților unei limbi aflate pe o înaltă treaptă a dezvoltării sale. Biblia de la București a oferit tuturor românilor din cele trei provincii pe care aceștia le locuiau, un text cuprinzând o limbă literară unitară, rezultat din contopirea tuturor monumentelor anterioare ale limbii provenind din toate cele trei provincii românești. Prin Biblia de la București, clericii și credincioșii noștri au dobândit acces nemijlocit la textul sfânt, ceea ce a dat un nou impuls dezvoltării culturii teologice românești și adâncirii vieții creștine în Biserica noastră"[166].

„Biblia a jucat un rol uriaș, rolul primordial în formarea spirituală a poporului român, de la începuturile lui, nu numai din 1688, de când o avem tipărită întreagă în românește. Dar de atunci a început să joace unul și mai mare. Și va juca unul tot mai mare, fără întrerupere, în toată istoria viitoare a neamului nostru. Căci Scriptura, odată gustată de un popor, întreține în sufletul lui o sete continuu neastâmpărată de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a se apropia de El prin cunoașterea Lui, prin cunoașterea voii Lui. Iar propovăduirea Bisericii trebuie să țină pasul cu această pururi nedeplin satisfăcută și pururi în creștere sete spirituală"[167].

Sfânta Scriptură – lectura fundamentală a țăranului român

În pofida faptului că, în urmă cu câteva sute de ani, o Biblie era scumpă și greu de procurat, preoții și oamenii știutori de carte nu precupețeau niciun efort pentru a avea Sfânta Scriptură în casele lor, fapt care, pe lângă credința lor puternică, îi motiva în plus să o citească și să o recitească mereu, cunoscând faptul că „citirea Sfintei Scripturi este mare întărire spre a nu păcătui"[168].

Țăranii români, atât cei cu școală, cât și neștiutorii de carte, învățau adeseori pe de rost numeroase pasaje din Sfânta Scriptură, străduindu-se să-și modeleze viața după poruncile lui Dumnezeu, cunoscând afirmația Sfântului Apostol Pavel că „*nu cei ce aud legea sunt drepți înaintea lui Dumnezeu, ci cei ce împlinesc legea, aceia se vor îndreptăți*" (Romani 2,13).

Pe lângă citatele din Sfânta Scriptură, țăranii români memorau și rugăciuni, unii dintre ei rostind neîncetat rugăciunea: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!", iar „cuviosul Vasile de la Poiana

---

[166] Ibidem.

[167] Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte*, publicat în: Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 8.

[168] *Patericul*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Alba Iulie, Alba Iulia, 1999, p. 69.

Mărului (1692-1767) a creat un curent duhovnicesc deosebit în Țările Române, încât în vremea lui, atât monahii, cât și mirenii, practicau rugăciunea lui Iisus”[169].

Viața la țară, trăită frumos, într-un mod autentic creștin, a dus la crearea spiritualității românești, însă citirea Sfintei Scripturi și, mai ales, împlinirea învățăturilor dumnezeiești, îi duce pe creștinii autentici în împărăția lui Dumnezeu, fiindcă noi „*nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie*” (Evrei 13,14).

Academicianul Simion Mehedinți a ajuns la concluzia înțeleaptă că „un popor, ca și orice om în parte, atâta prețuiește cât a înțeles din Evanghelie și cât poate să urmeze învățăturii Domnului Hristos”. Dacă vrem ca această afirmație să nu rămână o simplă vorbă goală în ceea ce ne privește pe noi înșine, și dorim să fim cu adevărat „prețioși” în ochii lui Dumnezeu, atunci să ascultăm îndemnul Sfântului Isihie Sinaitul, adresat tuturor creștinilor: „Cele consemnate în Sfânta Scriptură n-au fost scrise numai ca să le înțelegem, ci ca să le și facem. Să ne apucăm dar de lucru”[170].

---

[169] Pr. Conf. Univ. Dr. Ionel Ene, *Cuviosul Vasile de la Poiana Mărului, legături și influențe asupra schiturilor și mănăstirilor din zonă*, articol publicat în volumul: „Cuviosul Vasile de la Poiana Mărului, propuneri de canonizare”, Editura Sfintei Episcopii a Buzăului și Vrancei, Buzău, 2003, p. 38.

[170] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994, vol. IV, p. 72.

Simbolul ca instrument hermeneutic și interpretarea duhovnicească a Scripturii în tradiția siriacă. O privire de ansamblu

Benedict VESA

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract: The specific character of the Syriac tradition is given by the methods of reading and interpreting the Holy Scriptures, which are of Semitic nuance. There are two levels of reading: external (literal interpretation) and internal (spiritual interpretation). The latter corresponds to the symbolic-poetic methodology, an interpretation specific to the Syriac space, which has the following roles: it brings balance between the polarities of the Christian faith (cataphatic, apophatic theology); it is an alternative to philosophical allegory and scholastic rationalism; it aims at the direct experiential encounter with God. The symbol is not only an aesthetic category, but indicates a real connection between the sign and the designated reality, being the veiled form through which God manifests Himself. The text will be divided into two sections. The first one will be dedicated to the poetic methodology, as an alternative to other reading methods, and in the second section I will dwell at large on the spiritual reading of Scripture as illustrated in the writings of St Ephrem and St Isaac the Syrian.

Keywords: *symbol, Syriac tradition, symbolic realism, poetic methodology, Ephraim the Syrian, Isaac the Syrian.*

Introducere

Marelui siriacist, Sebastian Brock, i se datorează expresia „cealaltă teologie”/ „cea de-a treia tradiție teologică”, vorbind de creștinismul siriac, redescoperit și așezat în moștenirea tradiției creștine cu precădere pe parcursul secolului trecut, prin interesul față de operele patristice, dar și față de situația creștinilor din Orientul Apropiat și Mijlociu. Se identifică o situație paradoxală, care pare acum să se rezolve treptat – deși creștinismul apare în mediul aramaic, totuși tradiția specifică, mai ales începând cu secolul al V-lea, rămâne în uitare[1], iar creștinii izolați în sau în afara Imperiului. Acest lucru se datorează, potrivit aceluiași specialist, asumării exclusive a modelului istoriografic al lui Eusebiu de Cezareea, care îi cuprinde doar pe creștinii din Imperiu, dar și disputelor hristologice din secolele V-VI, moment în care Bisericile de tradiție siriacă au fost numite eretice, de nuanță nestoriană, respectiv monofizită.

---

[1] Cf. S. Brock, *The Importance and Potential of SEERI in an International Context*, în „The Harp” 10/ 1-2 (1997), p. 47.

Și totuși, această tradiție se individualizează și-și păstrează caracterul specific tocmai în legătură cu metodele de lectură și interpretare a Sfintei Scripturi pe linia unei moșteniri culturale și religioase de nuanță semită și, în special, iudaică. Vom aminti două elemente în acest context care să argumenteze această idee. În primul rând, influențele în cult la nivel de arhitectură și muzică (existența bemei în mijlocul bisericii, „altarul" lecturilor biblice; filiera de dezvoltare a muzicii de la Sfântul Efrem la Sfântul Roman Melodul și chiar și la Sfântul Ioan Damaschin), la care se adaugă vizibil influențele în domeniul biblic și exegetic. Regăsim la scriitorii sirieci din perioada primară elementele lecturii și interpretării biblice în context sinagogal – „targumul" (parafrază dezvoltată a textului), „midrașul" (omilie exegetică) și „haggada" (cu elementele narative din tradiția orală). Cei mai cunoscuți autori în acest sens sunt Afraat (270-345), înțeleptul persan, și Sfântul Efrem (307-373), lira Duhului. Menționăm pe linia acestor specificități și canonul biblic numit „Diatessaron", versiunea lui Tațian Sirianul – o armonizare a celor patru evanghelii într-o singură variantă. Un alt aspect conex acestei zone este și fondarea de școli și academii teologice, la Edessa și Nisibis, cu o organizare similară academiilor iudaice existente în aceste zone.

Cu referire la tematicile dominante în această zonă teologică, Sebastian Brock, într-un volum dedicat Spiritualității siriece, identifică șapte mari subiecte, care par să dea o notă specifică, individualizând această tradiție: accentul pe Pogorârea lui Hristos în Șeol, redobândirea raiului, Hristos – Mirele ceresc, procesul de mântuire ca tămăduire, focul dumnezeiesc al Duhului în Sfintele Taine, ochiul luminos al credinței pentru înțelegerea duhovnicească a Scripturilor și a creației, în general, și tema celor trei biserici – de pe pământ, din cer și din suflet[2].

„Metodologia" poetică

Dar ceea ce este și mai specific și care dă o identitate în consecință acestei tradiții este metodologia simbolico-poetică de interpretare a Scripturii pentru înțelegerea duhovnicească a textului, într-o perspectivă vădit practică, aflată într-o continuitate evidentă cu orientarea perspectivei biblice iudaice. Mentorul cel mai de seamă a acestei direcții este Sfântul Efrem Sirul. Acesta își trăiește ultima decadă din viața sa refugiindu-se la Edessa (363-373), un oraș multietnic și multireligios. Poezia devenise până la el deja un mijloc de propagare a învățăturilor teologice încă de la

---

[2] S. Brock, *Spirituality in Syriac Tradition,* SEERI Correspondance Course 2, Kottayam, 1989, pp. 37-48.

titratul Arie din Alexandria sau gnosticul Bardaișan din Edessa. În acest context, Sfântul Efrem își asumă utilizarea poeziei ca metodologie exegetică și a simbolului ca formă holistă de expunere a credinței, fără să recurgă vădit la elementele filosofice. Părintele Ioan Ică jr. argumentează faptul că rolul formulelor poetico-simbolice, cu precădere la Sfântul Efrem, este acela de a aduce echilibru „între polaritățile fundamentale de tip paradoxal ale credinței creștine, care în creștinismul grec sau latin vor tinde mereu spre derapaje conflictuale”[3]. Se vede că, pe linia acestei abordări, chiar și paradoxurile acceptate de Părinții Bizantini ca însoțind forma apofatică a exprimării teologice sunt privite cu rezervă și asociate tot cu formularea rațională de nuanță filosofică a credinței și, în consecință, pentru sirieci, capătă un caracter neadecvat și chiar riscant în teologhisire. Robert Murray, într-un studiu extins dedicat simbolului[4], argumentează că Sfântul Efrem este cel care, prin calea pe care o alege, își manifestă opoziția atât față de alegorismul filosofic/ spiritualismul alegoric (gnostic/ bardaișanit), cât și față de raționalismul scolastic/ naturalismul istoric (arian), alegând o proprie epistemologie simbolic-contemplativă. Pentru Sfântul Efrem, „imaginea sensibilă nu reprezintă reflectarea degradată a unei lumi atemporale și imposibil de înțeles, ci simbolurile sale sunt înscrise într-o țesătură formată din lumea inteligibilă și istoria mântuirii”, potrivit lui Andre de Halleux[5].

Limbajul efremian este unul iconologic, care reflectă ceea ce Sebastian Brock numește „metafore învăluitoare” (clothing metaphors[6]). Acesta exprimă cel mai bine viața contemplativă, care are un caracter vădit apofatic, dar care, în varianta siriacă, nu este exprimată prin construcții logice, fie ele și negative, ci se preferă limbajul simbolico-poetic, care nu are intenția de a defini, de a clarifica, de a trasa granițe, ci doar de a apropia de realitățile cerești, indicând un drum și provocând la o experiență concretă. Pentru Sfântul Efrem Sirul delimitările categoriale sunt periculoase, ba chiar blasfemiatoare[7]. În schimb, limbajul poetic este sugestiv și inclusiv, și nu prescriptiv și exclusiv[8], acest aspect conducându-ne la a intui funcția sa unitivă, potrivit și semnificației etimologice a cuvântului. Rolul principal al alegerii unui

---

[3] Ioan I. Ică jr., „Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie”, în Sfântul Efrem Sirul, *Imnele raiului*, Sibiu, Deisis, 2010, p. 10.

[4] Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac Tradition*, Cambridge UP, 1975, pp. 4-37.

[5] Andre de Ahalleux, „Saint Ephrem le Syrien”, în: *Revue theologique de Louvain*, 14 (1983), 3, p. 346.

[6] A se vedea Sebastian Brock, „Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, în: *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, 1992, XI, pp. 11-38.

[7] Pentru detalii a se vedea Costion Nicolescu, *Mic tratat de iubire*, Iași, Doxologia, 2012, pp. 128-129.

[8] Ioan Ică jr., „Sfântul Efrem, creștinismul siriac”, p. 14.

astfel de limbaj este introducerea în taina ce ține de experiența vieții în general, și de cea a vieții spirituale, în special. De altfel și cele patru însușiri fundamentale ale limbajului poetic argumentează folosirea acestei metodologii în exprimarea teologică în acest sens – sinceritate, limbaj echivoc, continuitate și, mai ales, caracter de contemporaneitate.

Mai adăugăm un aspect, metodologia simbolică dovedește caracterul dinamic al teologiei, pentru că imaginile/ simbolurile presupun o mișcare necontenită a Duhului, care descoperă viața spirituală drept o aventură mereu surprinzătoare către tainele dumnezeiești. Așadar, nu se rezumă la o exprimare estetică, ci vizează o experiență concretă, întâlnirea directă cu Dumnezeu.

Lectura duhovnicească a scripturii

Limbajul și metodologia poetico-simbolică se asociază cu o lectură duhovnicească a Scripturii (sensul lăuntric), față de un prim nivel, pe care îl numim exterior[9]. La Sfântul Efrem dar și la Sfântul Isaac Sirul cele două lecturi sunt prezentate drept două niveluri succesive. Sensul exterior se aseamănă mult cu o interpretare literală, în vreme ce sensul lăuntric este generat de iluminarea Duhului și, în consecință, se referă la oamenii duhovnicești. Demersul Sfântului Efrem pornește tocmai de la inițiativa lui Dumnezeu, care depășește „prăpastia” (Luca 16, 26) dintre creație și Creator, revelând omului „lucruri ascunse” în experiența duhovnicească: „Dacă Dumnezeu nu ar fi vrut să se facă înțeles de către noi, atunci nimic din creație nu ar fi putut să spună nimic despre El”[10]. Creația reprezintă prima descoperire pe care Dumnezeu o face despre Sine. Sfântul Isaac susține că „întâia carte (ܟܬܒܐ ܩܕܡܝܐ) dată de Dumnezeu făpturilor cuvântătoare a fost firea (ܟܝܢܐ ܕܒܪ̈ܝܬܐ) celor zidite. Iar învățătura (ܡܠܦܢܐ)[1] cea prin slova scrisă, după călcarea poruncii este adăugată”[11].

[9] Dadisho Qatraya, pe urmele tradiției teodoriene, vorbește despre trei tipuri de exegeză a Sfintei Scripturi: istoric (ܬܫܥܝܬܢܝܐ), specifică oamenilor studioși, omiletic (ܡܬܪ ܠܥܡܝܐ), pe linia Părinților Bisericii, pentru cei simpli din lume, și exegeza duhovnicească (ܦܘܫܩܐ ܪܘܚܢܝܐ), pentru pustnici și sfinți (*Commentaire du livre d’Abba Isaïe, logoi I-XV, par Dadišo Qatraya*, CSCO 327/145, pp. 119-120).

[10] *Hyms on Faith* 44, 7.

[11] Scriptura însăși pare să fie un ajutor numai pentru cei care nu sunt capabili să înțeleagă duhovnicește tainele lui Dumnezeu din creație (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoință*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2010/ abreviat I, 5, p. 135/ Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig, 1909, abreviat B, p. 61). Prin această metaforă, Sfântul Isaac se înscrie în teologia siriacă, pe linia Sfântului Efrem Sirul, denumit „sfântul ecologiei” (Mark Mourachian, „Hymns Against Heresies: Comments on St. Ephrem the Syrian”, *Sophia* 37 (2007), 2, pp. 30-31), dar se dovedește fidel și lui Evagrie care afirmă: „*Mănâncă miere* (Pilde 24, 13) cine trage folos din dumnezeieștile Scripturi și *mănâncă fagure* cel

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre lectura duhovnicească a Scripturii în opoziție cu cea de factură copilărească („nu ca niște copii"/ܐܝܟ ܛܠܝ̈ܐ) a Iconomiei lui Dumnezeu, care presupune depășirea părții cea „din afară a Scripturilor" (ܒܪܝܬܗ ܕܟܬܒ̈ܐ). Ne descrie felul în care trebuie să arate această lectură matură, lăuntrică, a Scripturilor – fără „să [se] împingă poarta și să înlăture hotarul pus de fire", în „tăcerea limbii", care este limbajul tainelor, să se cerceteze cu frică și uimire Iconomia lui Dumnezeu și cuvântul Scripturii. O lectură matură a Scripturilor se realizează ca lucrare a harului: „Cei care prin har au primit cunoașterea și darul înțelegerilor și au intrat înăuntrul tainelor schițate material cu cerneală, aceia cunosc minunata Iconomie a lui Hristos nu numai în lucrurile arătate și cunoscute"[12]. La capătul lecturii se află întâlnirea cu Dumnezeul-Treime, Scriptura fiind „poarta prin care mintea intră în tainele dumnezeiești (ܐܪ̈ܙܐ ܐܠܗܝ̈ܐ)"[13].

Apare aici un termen prezent în literatura siriacă începând cu Sfântul Efrem – „raze"(ܐܪ̈ܙܐ) – cu multiple conotații: mistere, taine, secrete, simboluri, semne. La Sfântul Efrem, afirmă Sebastian Brock[14], acest termen este tradus în general cu „simbol"[15], apelând la sensul profund al conceptului, cu dimensiuni ontologice, indicând o legătură reală între semn și realitatea desemnată. Nu este vorba de o categorie estetică, ci de o cale către realitatea dumnezeiască. Este „formă voalată prin care se manifestă o realitate invizibilă"[16]. Simbolul (taina) este prezent pretutindeni și se organizează într-o adevărată rețea a prezenței tainice a lui

care-și scoate cuvintele (*logoi*) din realitățile însele, de unde le-au primit și sfinții prooroci și apostoli. Faptul de *a mânca miere* este propriu oricui vrea, dar acela de a mânca fagurele (Pilde 24, 23) numai celui curat" (Evagrie, *Scoliile la Proverbe* 270); aceeași idee în *Epistola către Melania* 2)/ cf. *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără de sfârșit*, Sibiu, Deisis, 2012, pp. 169-170.

[12] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, Partea II recent descoperită,* trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, abreviat II, 3, 4, 78.

[13] II, 21, 13.

[14] Sebastian Brock, „Saint Ehprem the Syrian on Reading Scripture", în: *Downside Review,* 125 (2007), p. 40.

[15] Sfântul Efrem folosește o serie de cuvinte realizând un vocabular specific: în paralel cu „raza" – „tupșa", asociat de regulă cu o realitate tipologică; „dmuta" – cu sensul de asemănător, încrucișarea dintre vizibil și invizibil, imagini împrumutate de la Dumnezeu; „șalma" – „șurta", chip (al lui Dumnezeu) la creație, pierdut prin păcat, recâștigat prin botez și definitiv prin înviere. „Șurta" are un caracter terestru, mai vizibil, chip omenesc, determinat, în vreme ce „șalma" exprimă realitatea Fiului ca și chip al Tatălui, dar sunt și interschimbabile; „peleta", sinonim cu „raza" și „dmuta"; „nișa" – asemănare cu un conținut miraculos; „mahzita" – oglindă, similar cu „raza" și „tupșa", reflecție a invizibilului în vizibil (pentru detalii a se vedea Costion Nicolescu, *Mic tratat de iubire*, p. 136-139).

[16] Costion Nicolescu, *Mic tratat de iubire,* p. 133.

Dumnezeu în creație: „Doamne, tainele (simbolurile) tale sunt pretutindeni și totuși Tu ești ascuns pretutindeni”[17]. Simbolul este semn al realităților ascunse[18], participare la ceea ce Părinții numesc „Adevăr” și reflectă chenoza lui Hristos în lume. Așadar, se referă la comunicarea lui Dumnezeu cu omul – „Cuvântul” se îmbracă pentru a deveni „cuvânt”[19]. În percepția sa, numirile „exacte” se referă la sensul exterior al realităților dumnezeiești, în vreme ce cele „împrumutate” la realitățile ascunse și nu se supun unei interpretări literale[20]. Pentru a exprima această realitate, Sfântul Efrem se folosește de o serie de binoame: ascuns (kasya) – vădit (galya), depărtat (rahiqa) – apropiat (qariba), realități dificile (‘atlata) – realități facile (psitata, dliluta), lucruri inaccesibile (dla-metdarkan) – lucruri accesibile (met-darkan)[21]

Totul se aplică în pedagogia mântuirii, în Iconomia lui Dumnezeu, și reflectă lumea de jos, lumea materială. Așadar are caracter temporar și provizoriu. Îl vom cita acum pe Sfântul Isaac Sirul care limpede exprimă acest adevăr, vorbind despre pasajul de la sensul exterior la cel interior al lecturii: „Așa cum firea noastră rațională a ajuns treptat mai luminată și mai înțeleaptă prin sfânta cunoaștere a tainelor ascunse (ܝܕܥܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܥܠ ܐܪ̈ܙܐ ܕܟܣܝܢ) în cele spuse [în Scriptură] despre Dumnezeu, învățând că nu trebuie să înțeleagă totul exact așa cum stă scris, ci că în forma exterioară, trupească a relatărilor ei trebuie să vadă Iconomia ascunsă (ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܟܣܝܬܐ) în ele și cunoașterea veșnică a lui Dumnezeu (ܝܕܥܬܐ ܡܬܘܡܝܬܐ) care guvernează toate”[22]. Cunoașterea directă, fără simboluri, a acestor realități se va descoperi la sfârșitul veacurilor, iar unele dintre acestea vor apărea relativ contrare realităților cunoscute în existența pământească, unde percepția lucrurilor și cunoașterea este limitată, adaptată capacităților perceptive/ gnoseologice ale omului: „În viitor vom ajunge să cunoaștem și să învățăm multe lucruri care vor părea contrare față de ceea ce cunoaștem acum, iar rânduiala lucrurilor care va domni acolo va destrăma cunoașterea precisă pe care credem că o avem aici în tot ceea ce ne închipuim despre adevăr”[23].

---

17 *Hymns of Faith* 4,9.

18 ܠܒܘܫܐ ܕܟܣܝ̈ܬܐ.

19 De aici și importanța metaforei a pune pe/peste, a (se) îmbrăca, de care s-a ocupat mult Sebastian Brock, precum am accentuat mai sus, asupra căreia nu o să ne oprim acum.

20 *Hymns on Faith* 63, 9-11.

21 Cf. P. Bou Mansour, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, 1988, pp. 23-71.

22 II, 39, 19.

23 II, 39, 19.

Sfântul Efrem Sirul, în metodologia pe care o propune, arată că o astfel de cunoaștere se poate realiza doar prin intermediul „ochiului credinței" (ܥܝܢܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ): „Scripturile sunt aranjate ca o oglindă și omul a cărui ochi sunt luminoși, văd în ea imaginea dumnezeieștii existențe"[24]. În această metaforă, acesta inserează ideea necesității lucrării harului, lumina dumnezeiască face reflecția realităților dumnezeiești mai exactă în oglinda sufletului, iar ochiul mai luminos. Sfântul Isaac Sirul folosește și el această expresie („ochiul ascuns al credinței" – ܥܝܢܐ ܟܣܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ) pentru a exprima calea de experiere a tainelor realităților viitoare, însă, pe lângă aceasta, mai folosește și expresiile: „ochiul sufletului"(ܥܝܢܐ ܕܢܦܫܐ) și „ochiul minții" (ܥܝܢܐ ܕܗܘܢܐ), cu același sens. Ochiul duhovnicesc devine instrumentul de cunoaștere adecvat simbolului/ limbajului poetic care exprimă cunoașterea duhovnicească. Pe lângă ochiul credinței, mai este nevoie de uimire (ܬܡܗܐ /ܬܗܪܐ) și dragoste (ܚܘܒܐ), contextualizate în interiorul adevărului (ܫܪܪܐ) credinței, din nou specifice acestei metodologii.

Cele două lecturi nu se află într-un raport de opoziție, ci, mai degrabă, într-o succesiune necesară. Interpretarea literală se aseamănă suprafeței oglinzii care reflectă realitățile dumnezeiești, iar cea simbolică/ duhovnicească țintește la înțelesuri mai adânci prin intermediul ochiului credinței care le face mai apropiate, iar dragostea este cea care revelează acest demers în dinamismul lui necontenit.

Concluzii

Din cele evidențiate mai sus ajungem la concluzia că simbolul, pentru Sfântul Efrem Sirul și pentru teologia siriacă primară (înainte de secolul V), dar și mai târziu, deși nu exclusiv, reprezintă „metodologia" teologică consacrată, capabilă să exprime, pe de o parte, transcendența lui Dumnezeu, dar, pe altă parte, și să Îl facă comunicabil și exprimabil pe Dumnezeu în mijlocul unei experiențe duhovnicești concrete. Gnoseologia dumnezeiască este posibilă prin „plonjarea în simbolurile Fiului lui Dumnezeu", afirmă Sfântul Efrem[25]. Părintele Stăniloae numește această stare „realism simbolic"[26]. În felul acesta, teologia siriacă se ferește de speculațiile metafizice intenționând să descifreze intervenția punctuală

---

[24] *Hymns of Faith* 67, 8.
[25] *Carmen Nisibenum* 39, 17.
[26] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Simbolul ca anticipare și temei al icoanei", în: *Studii Teologice*, 9 (1957), p. 439.

a lui Dumnezeu în istoria mântuirii. Teologia simbolică are caracter iconic[27], iar simbolurile sunt „prilej și obiect de poezie”[28]

Această abordare, pe de o parte, îi plasează pe misticii sirieci în poziția de refractari la polemicile teologice, dar, după alte opinii, aceeași metodologie îi vulnerabilizează, în măsura în care devin victime ale unor dispute dogmatice, urmate de rupturi ecleziale, tocmai datorită caracterului nesistematic al teologiei lor în fața disputelor teologice ale vremii, aspect care se vădește în istorie, subiect pe care nu-l voi aborda în acest material.

[27] P. Bou Mansour, *La pensée symbolique*, p. 52.
[28] Costion Nicolescu, *Mic tratat de iubire*, p. 143.

LAUDATIO
In honorem Pr. prof. univ. dr. Eugen Pentiuc

Ioan CHIRILĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Înaltpreasfinția Voastră, Părinte Arhiepiscop și Mitropolit,
Preasfințiile Voastre,
Magnifice Rector/ Domnule prorector
Părinte Președinte,
Domnilor prorectori, vicepreședinți, decani,
Doamnelor și domnilor profesori,
Stimați invitați, din țară și din străinătate,
Doamnelor și domnilor,

Întru bucuria împlinirii unui secol de învățământ universitar românesc la Cluj, adăugăm și noi, teologii ortodocși, bucuria mărturiei academice ortodoxe realizate în Occident, propunând azi pentru titlul de ***Doctor Honoris Causa*** pe ilustrul nostru coleg din USA, de la Holy Cross, pe reputatul biblist Eugen Pentiuc.

Acest eveniment ne face să ne amintim de o perioadă în care rectori ca Sextil Pușcariu sau Iuliu Hațieganu, ori Acad. Ioan Lupaș, Lucian Blaga sau D. D. Roșca notau că educația și formarea caracterelor au nevoie de modelul Hristos ca punct de sprijin, educația și formarea academică au nevoie de temelia credinței și de puterea Crucii. Onorăm, așadar, cu această ocazie, modul exemplar în care Pr. prof. univ. dr. Eugen Pentiuc de la Holy Cross, Orthodox School of Theology din USA a contribuit la dezvoltarea studiilor biblice vechitestamentare, la promovarea teologiei ortodoxe în mediul occidental și la medierea relațiilor noastre cu școlile de teologie americane.

Originar din Bucovina, domnia sa a absolvit Facultatea de Teologie Ortodoxă la București unde a fost cucerit de Cartea cărților, de Sfânta Scriptură, și, în chip special, de Vechiul Testament și de Limba Ebraică. Ulterior, s-a înscris la doctorat la această specialitate alegându-și ca temă *Cartea profetului Osea*, pe care în decursul timpului a cercetat-o minuțios, îmbinând munca isagogică, exegetică și de sinteză patristică cu metodele moderne de interpretare istorico-critice, fapt ce a atras aprecieri elogioase din partea unor recenzori renumiți precum Akio Tsukimoto, Tamar Zewi, Walter Moberly, Leslie Baynes, Nicolae Roddy, Hans Debel, Jon Levenson, care

afirmă unanim că lucrările domniei sale „sunt un beneficiu considerabil atât pentru creștinii ortodocși, cât și pentru cei din afara Bisericii”, având așadar o funcție și o valoare misionară intrinsecă.

Parcursul academic al domniei sale este mărturie a seriozității și a dedicației cu care s-a ocupat de domeniu, dar și a purtării de grijă a lui Dumnezeu. Datorită competenței de care a dat dovadă, a primit o bursă la *École Biblique et Archeologique Francaise* (EBAF), acordată de *Secretariatul pentru Promovarea Unității Creștine de la Vatican,* pentru o perioadă de patru ani (1984-1988), având privilegiul de a lucra aici cu Raymond-Jacques Tournay și Francolino Gonsalves. În urma acestor studii, va obține „Diploma of Élève Titulaire” și va finaliza un comentariu integral la cartea profetului Osea după direcția pe care a stabilit-o Marie Joseph Lagrange (fondatorul *École Biblique et Archeologique Francaise*), care presupune lectura Sfintei Scripturi în duhul tradiției patristice utilizând, totodată, metodele istorico-critice. Comentariul părintelui Eugen Pentiuc este impregnat cu multiple glose interpretative patristice, traduse pentru prima dată din limba greacă. Lucrarea a fost publicată de către Holy Cross Press în 2002 sub titlul: *Long-Suffering Love: A Commentary on Hosea with Patristic Annotations*. Despre această lucrare profesorul Ehud Ben Zvi, unul dintre cercetătorii cei mai reputați în Biblia ebraică, spunea: „Cartea reprezintă o contribuție substanțială la istoria interpretării Cărții lui Osea. Mai presus de toate, mulțimea adnotărilor patristice face din ea un comentariu unic” și prin aceea că face cunoscută poziția exegetică ortodoxă, de factură bizantină, într-un mediu deschis mai mult comentariilor ce susțin învățăturile Catolice sau Protestante. Asupra temei va reveni și în 2017 când la Ed. Peeters va publica rezultatul unui proiect derulat cu EBAF intitulat: *Hosea: The Word of the Lord that Happened to Hosea*, lucrare înscrisă în colecția *La Bible et ses Traditions* (BEST) sub numărul patru.

Etapei israeliene îi va urma un scurt interludiu românesc, iar apoi va începe etapa americană. Caracterul stoic l-a făcut să continue cercetarea academică în domeniul Sfintei Scripturi și în cel al limbilor semitice la Harvard University, ajungând să fie primul teolog român cu doctoratul obținut la Harvard University. Această etapă este foarte importantă pentru realizarea sa deosebită: sub îndrumarea renumitului cercetător al limbilor semitice John Huehnergard realizează ca teză de doctorat reconstruirea lexiconului și a gramaticii unui dialect akkadian secundar, cel Emarit, lucrare publicată în seria de cercetări intitulată Harvard Semitic Studies, Eisenbrauns, 2001, cu titlul *West Semitic Vocabulary in Akkadian Texts from Emar*, despre care Akio Tsukimoto spunea că este „o contribuție la filologia semitică

Nord-Vestică", iar Tamar Zewi remarca faptul că este un „studiu normativ asupra dialectului akkadian și vest semitic de certă valoare".

Cu o solidă cunoaștere a mediului cultural lingvistic semitic, Eugen Pentiuc a intrat într-un domeniu delicat, acela al mesianismului Scripturii Ebraice și al interpretării ei hristologice, fiind autorul volumului *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible*, apărut la Paulist Press, în anul 2005. Walter Moberly notează despre această analiză fină că este „o carte neobișnuită pentru un cercetător creștin ortodox, este o încercare fascinantă de rearticulare, într-o formă contemporană, a înțelegerii clasice patristice despre Iisus drept Logosul preexistent în cadrul Vechiului Testament", o sinteză complicată a teologiei și exegezei aparținând unui specialist în semitice cu o capacitate remarcabilă de a culege cele mai subtile nuanțe ale termenilor cheie și ale metaforelor adânc țesute în textul ebraic. A fost numită carte neobișnuită, deoarece mediul creștin răsăritean utilizează ca sursă principală textul Septuagintei și nu pe cel ebraic. Această noutate o face o carte fascinantă, întrucât autorul caută în fapt ceea ce căutau părinții: mesianismul ontologic.

Profesorul Eugen Pentiuc care a obținut în 2002 și 2003 două granturi de cercetare la Holy Cross și Hellenic College, a propus o *Introducere în Vechiul Testament* considerată drept o „comoară din care oricine poate scoate bogății vechi și noi".

Ca preot ortodox este cufundat în tradiția antică, ca cercetător este la zi cu toate metodele și controversele academice ale secolului XXI, o combinație într-adevăr rară. *Introducerea* este o fereastră spre cultura scripturistică a Bisericii Ortodoxe Răsăritene, cu obișnuitul accent pe Liturghie, contextul cel mai adecvat al lecturii Sfintei Scripturi și ca loc predilect al exegezei textului sfânt. Iată dovada ca avem azi prezent aici un autentic mărturisitor.

Cercetarea biblică întreprinsă de domnia sa a făcut ca specificul mediului ortodox să devină accesibil cititorul occidental interesat. Vorbim aici despre proiectul amplu pe care îl desfășoară cu Oxford University Press, despre *Hearing and Seeing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, care face cunoscută unei audiențe non-ortodoxe bogata tradiție răsăriteană, dovedind că este bine ancorat ea, fiind totodată și un bun cunoscător al cercetărilor biblice academice din Occident (M. D. Coogan). Recent a acceptat să coordoneze realizarea în premieră a lucrării *Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity* la care vor participa 45 de contribuitori acoperind Tradiția Ortodoxă Răsăriteană sau Bizantină și cea Orientală (siriacă, coptă, etiopiană, armeană),

volumul va avea cinci părți: Text, Canon, Biblia și Tradiția, Înspre o hermeneutică Ortodoxă și Privire spre viitor.

Colaborarea sa cu mediul teologic european s-a realizat prin etapele de visiting professor în București, Cluj și Munchen. Colegii de la Munchen, apreciind în chip deosebit valoarea cercetării sale, actualitatea metodelor de lucru și fervoarea specifică, îl susțin pentru obținerea *Premiului de Cercetare Humboldt* unde l-au nominalizat deja.

Lucrările de referință ale domniei sale au fost traduse în mare măsură în românește, fiind apreciate de către bibliștii români. Editurile Basilica și Renașterea l-au publicat și îl publică pe cel care este, de mulți ani, mesagerul teologiei ortodoxe în Occident.

Ca profesor, a pregătit cursuri și conferințe multiple, inclusiv on-line, ceea ce face ca mesajul său să devină extraordinar de accesibil, mediul on-line reprezentând un instrument important în ziua de azi pentru misiunea creștină.

Toate acestea sunt dovada unei cercetări academice de excelență, validată de editurile prestigioase care i-au publicat și încă îi publică lucrările. La temelia pregătirii sale academice stă o educație formală de excepție. Astfel, părintele Profesor Eugen Pentiuc deține:

• 1998: titlul de doctor în teologie (Vechiul Testament) obținut la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din București;

• 1997: titlul de doctor în *Near Eastern Languages and Civilizations*, obținut la Harvard University;

• 1996: titlul de Master of Arts, în *Near Eastern Languages and Civilizations*, Harvard University;

• 1991-1992: titlul de *Postgraduate Student*, la Harvard Divinity School;

• 1986: titlul de Élève titulaire la l'École biblique in Biblical Exegesis, École biblique et archéologique française, Jerusalem, Israel;

• 1979: titlul de licențiat în teologie la Institutul Teologic Ortodox din București.

De asemenea, a primit premii și distincții, dintre care amintim:

• Edmund J. Curley, Harvard Academic Award, Harvard University;

• Protopresbyteros (ecclesiastic honor), Greek Orthodox Archdiocese in America;

• Teacher of the Year (awarded by Student Association for four consecutive years);

• Fulbright Scholar Fellowship at the University of Athens, Grecia;

• The Harvard Derek C. Bok Award for Excellence in Graduate Student Teaching of Undergraduates;

• „Ordinul Sfântul Ioan Gură de Aur”, cea mai înaltă distincție teologică oferită de Patriarhia Ortodoxă Română de la București;

• Diplomă și Medalie oferită de rectoratul și senatul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca pentru înalta contribuție academică internațională în domeniile teologiei și studii biblice.

• Titularul poziției „Archbishop Demetrios” la catedra de Studii biblice și Originea Creștinisului

Profesionalismul și valoarea lucrărilor sale au făcut să fie ales în Consilii, Comitete redacționale și Asociații de specialitate precum:

• Society of Biblical Literature;
• Catholic Biblical Association;
• American Oriental Society;
• Romanian Biblical Association (Cluj-Napoca, Romania);
• Uniunea Scriitorilor din Romania (București, Romania);
• Orthodox Theological Society of America;
• Studii Teologice (București, Romania);
• Romanian Orthodox Old Testament Studies (Cluj-Napoca, Romania);
• Biblical Exegesis from Eastern Orthodox Perspectives (SBL Unit);

Avându-l alături de noi pe Părintel Eugen Pentiuc, sperăm ca în viitor să putem continua și dezvolta, în colaborare cu școlile teologice americane, parteneriate extrem de fructuoase. De aceea, azi onorăm pe ambasadorul nostru și adresându-i aprecierile noastre călduroase, îl susținem pentru a primi înaltul titlu de Doctor Honoris Causa al Universității noastre Centenare.

Recunoștință și laudă, ilustre Profesore!

Înțelegerea conceptului de slavă a Domnului (*kavod Yahwe*) în contextul teofaniilor vechi-testamentare

Ioan CHIRILĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca

Abstract: Old Testament theophanies are *ad extram* manifestations in which God reveals Himself to men, reveals His will to them, and makes them partakers of the radiance of His glory. To penetrate the mystery of these divine revelations, we aim to analyze one of the fundamental concepts and themes of Old Testament theology: the *kavod* and the glory of God, respectively. We will first present the concept in its biblical sense, as well as in the religious context of the area adjacent to the Holy Land. Then to better understand it we will analyze the scriptural contexts in which the Hebrew term *kavod* („glory") is used. In this regard, we will use some texts from the Pentateuch and the prophets, especially Isaiah and Ezekiel. As is natural for Eastern exegesis, we will make use of the writings of the Church Fathers to unravel the mystery of the radiance of God's glory, without neglecting international biblical scholars who intuit the spiritual dimension of this theme. Where we are given the opportunity, we will make references to iconography to make openings to a way of understanding that can make us partakers even today, through the mediation of icons, the divine glory.

Keywords: *the glory of God, Pentateuch, prophets, light, cloud, pillar of fire, temple, vision.*

Teofaniile sau arătările dumnezeiești sunt acte revelaționale în care Dumnezeu ni se descoperă în lumină și prin lumină. Pentru a putea înțelege această manifestare revelatoare este necesar să explicăm termenul *kavod* („slavă") care întregește cunoașterea acestei însușiri ființiale a Celui ce este Lumină. Este important să semnalăm de la bun început faptul că atunci când vom încerca să definim termenul *kavod* trebuie să avem în vedere două categorii de accepțiuni: 1) una non-teologică în care sunt incluse ocurențele verbale ce fac trimitere la o ființă grea ca importanță ce trebuie cinstită, onorată, dar și unitățile adjectivale și substantivale care au sensul de „impunător" sau „onorabil" și 2) una teologică în care sunt însumate formele verbale prin care se indică preamărirea Dumnezeului lui Israel și substantivul *kavod* care desemnează slava Domnului[1].

[1] Pr. Ioan Chirilă, „Kavod și Șekina – Slava lui Dumnezeu pre luminarea creaturii", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă* (2013-2014), tomul 17, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, p. 20.

1. Kavod Yahwe – delimitări semantice

Termenul כָּבוֹד(*kavod*) provine din rădăcina verbală *kvd* și poate avea următoarele sensuri: literal, poate însemna „greutate", „bogăție" sau „importanță", iar figurativ sau spiritual, poate însemna „onoare", „respect" sau „slavă"[2]. Dintre toate acestea, înțelesul de *slavă* este cel mai des uzitat în Sfânta Scriptură, apărând în 120 de texte din cele 200 existente în Vechiul Testament[3]. Radicalul *kvd* este utilizat în majoritatea limbilor din arealul semitic pentru a exprima o interacțiune socială, în cadrul căreia unei zeități sau unei persoane care avea un statut privilegiat, i se acorda o cinstire evidentă. Atât în sens material, cât și spiritual, această rădăcină verbală era

[2] James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor, 1997, H3517; James Strong, *The new Strong's dictionary of Hebrew and Greek words*, Thomas Nelson, Nashville, 1997, H3519; R.L. Harris, G.L. Archer, B.K. Waltke, (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1980, pp. 426-428. Dorind să motiveze legătura dintre aceste două direcții semantice, teologul Edmond Jacob afirmă că „așa cum ceea ce are greutate inspiră respectul și onoarea, *kavod* nu desemnează numai realitatea obiectivă, ci sentimentul pe care îl experiem față de tot ceea ce inspiră respect. Acest dublu sens este aplicabil în mod special când vorbim despre slava divină. Dumnezeu Își arată slava, dar vrea ca și făpturile să-I aducă slavă, astfel vedem în *Ps* 29, 1; *Ios* 7, 19; *Is* 42, 8; 48,11." Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancient Testament*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1955, p. 63.

[3] În funcție de contextul scripturistic, concordanța ebraică atribuie termenului *kavod* următoarele sensuri: *slavă* (120 de ori) – *Iș* 16, 7; *Iș* 16, 10; *Iș* 24, 16; *Iș* 24, 17; *Iș* 29, 43; *Iș* 33, 18; *Iș* 33, 22; *Iș* 40, 34; *Iș* 40, 35; *Lv* 9, 6; *Lv* 9, 23; *Nm* 14, 10; *Nm* 14, 21; *Nm* 14, 22; *Nm* 16, 19; *Nm* 17, 7; *Nm* 20, 6; *Dt* 5, 24; *Ios* 7, 19; *1 Rg* 4, 21; *1 Rg* 4, 22; *3 Rg* 8, 11; *1 Par* 16, 24; *1 Par* 16, 28; *1 Par* 16, 29; *2 Par* 5, 14; *2 Par* 7, 1; *2 Par* 7, 2; *2 Par* 7, 3; *Iov* 29, 20; *Ps* 3, 4; *Ps* 4, 3; *Ps* 8, 6; *Ps* 18, 2; *Ps* 20, 6; *Ps* 23, 7; *Ps* 23, 8; *Ps* 23, 9; *Ps* 23, 10; *Ps* 25, 8; *Ps* 28, 1; *Ps* 28, 2; *Ps* 28, 3; *Ps* 28, 9; *Ps* 56, 6; *Ps* 56, 12; *Ps* 62, 3; *Ps* 65, 2; *Ps* 71, 19; *Ps* 72, 24; *Ps* 78, 9; *Ps* 83, 12; *Ps* 84, 10; *Ps* 95, 3; *Ps* 95, 7; *Ps* 95, 8; *Ps* 96, 6; *Ps* 101, 16; *Ps* 101, 17; *Ps* 103, 31; *Ps* 105, 20; *Ps* 107, 6; *Ps* 112, 4; *Ps* 113, 9; *Ps* 137, 5; *Ps* 144, 11; *Pr* 25, 2; *Is* 4, 5; *Is* 6, 3; *Is* 17, 3; *Is* 17, 4; *Is* 22, 24; *Is* 35, 2; *Is* 40, 5; *Is* 42, 8; *Is* 42, 12; *Is* 43, 7; *Is* 48, 11; *Is* 58, 8; *Is* 59, 19; *Is* 60, 1; *Is* 60, 2; *Is* 60, 13; *Is* 66, 12; *Is* 66, 18; *Is* 66, 19; *Ir* 2, 11; *Ir* 13, 16; *Ir* 48, 18; *Iz* 1, 28; *Iz* 3, 12; *Iz* 3, 23; *Iz* 8, 4; *Iz* 9, 3; *Iz* 10, 4; *Iz* 10, 18; *Iz* 10, 19; *Iz* 11, 22; *Iz* 11, 23; *Iz* 39, 21; *Iz* 43, 2; *Iz* 43, 4; *Iz* 43, 5; *Iz* 44, 4; *Os* 4, 7; *Os* 9, 11; *Mi* 1, 15; *Avc* 2, 14; *Avc* 2, 16; *Ag* 2, 3; *Ag* 2, 7; *Ag* 2, 9; *Za* 2, 12; *onoare* (33 ori) – *Fc* 45, 13; *1 Rg* 2, 8; *1 Rg* 6, 5; *3 Rg* 3, 13; *1 Par* 29, 12; *1 Par* 29, 28; *2 Par* 1, 11; *2 Par* 1, 12; *2 Par* 17, 5; *2 Par* 18, 1; *2 Par* 32, 27; *Iov* 19, 9; *Ps* 61, 7; *Ps* 111, 9; *Ps* 149, 5; *Pr* 3, 16; *Pr* 3, 35; *Pr* 8, 18; *Pr* 15, 33; *Pr* 18, 12; *Pr* 20, 3; *Pr* 21, 21; *Pr* 22, 4; *Pr* 25, 27; *Pr* 26, 1; *Pr* 26, 8; *Pr* 29, 23; *Ecc* 6, 2; *Ecc* 10, 1; *Is* 22, 23; *Dn* 11, 39; *Mal* 1, 6; *Mal* 2, 2; *slăvit* (10 ori) – *2 Par* 26, 18; *2 Par* 32, 33; *Ps* 65, 2; *Ps* 71, 19; *Ps* 144, 5; *Ps* 144, 12; *Is* 3, 8; *Is* 4, 2; *Is* 11, 10; *Ir* 14, 21; *Ir* 17, 12; *strălucire* (6 ori) – *Ps* 48, 17; *Ps* 48, 18; *Is* 16, 14; *Is* 22, 18; *Iz* 31, 18; *Os* 10, 5; fast (3 ori) – *Is* 8, 7; *Is* 10, 16; *Is* 21, 16; *bunăstare* (3 ori) – *Fc* 31, 1; *Is* 62, 2; *Naum* 2, 10; *demnitate* (3 ori) – *Iș* 28, 2; *Iș* 28, 40; *glorificat* (2 ori) – *Is* 24, 23; *Za* 2, 9; *pe mine* (2 ori) – *Fc* 49, 6; *Ps* 7, 5; *bogății* (2 ori) – *Is* 10, 3; *Is* 61, 6; *suflet* (2 ori) – *Ps* 56, 9; *Ps* 107, 2; *vast* (2 ori) – *Est* 1, 4; *Est* 5, 11; *a se odihni în cinste* – *Is* 14, 18; *abundență* – *Is* 66, 11; *glorios* – *Ne* 9, 5; *inimă* – *Ps* 29, 12; *onorabil* – *Pr* 25, 27; *onorând* – *1 Par* 17, 18; *om de vază* – *Is* 5, 13; *respect* – *Pr* 11, 16; *răsplată* – *Nm* 24, 11; *spendoare* – *Is* 10, 18; *limbă* – *Ps* 15, 9. John Kohlenberger, James Swanson, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version*, Zondervan, Grand Rapids, 1998, pp. 3882-3884

folosită pentru a surprinde ideea de greutate sau/ și de însemnătate. Ca atare, substantivul *kavod* este menit să desemneze tot ceea ce are greutate, tot ceea ce este relevant și important care, de cele mai multe ori, este corelat cu bogăția, cu frumusețea și cu succesul. Termenul *kavod* nu indică doar realitatea obiectivă a unui lucru care este caracterizat de greutate, ci și sentimentul care însoțește constatarea amintită sau mai bine zis trăirea pe care o experiem când ne raportăm la un lucru/ persoană care inspiră respect. Această dublă perspectivă semantică poate fi aplicată și atunci când avem în vedere slava dumnezeiască.

Având în vedere acest fapt, semnificația cuvântului *kavod*, dar și a tuturor termenilor derivați din radicalul *kvd*, nu poate fi înțeleasă pe deplin, decât în urma unei analize atente a contextului în care sunt folosiți acești termeni, precum și a particularității pe care aceste cuvinte le au în limbile semitice. Forma qal indică cu fermitate ideea de „greutate apăsătoare", iar formele de piel și hitpael oferă rădăcinii *kvd* semnificația de „adorare" în sensul de „a oferi adorare" și respectiv „a primi adorare". Dacă sensul propriu al termenului *kavod* este acela de „greutate (somatică)", „ficat", cel figurat dezvoltă ideea de „însemnătate", „importanță", „slavă omenească", iar cel spiritual face trimitere la slava dumnezeiască sau la acțiunea de slăvirea a lui Dumnezeu prin fapte, cuvinte și implicit prin cultul public. Sensul spiritual al noțiunii *kavod*, nu poate fi înțeles pe deplin apelând doar la literatura acadiană sau feniciană, ci acesta solicită analiza atentă a textelor scripturistice în care sintagma *kavod Yahwe* este folosită de aghiografi pentru a marca prezența lui Dumnezeu. Această slavă poate fi întâlnită atât în sensul ei static prin care se face referire la sălășluirea Domnului asupra poporului sau în sanctuar, cât și în cel dinamic în care Dumnezeu este slăvit și adorat de popor în cadrul structurilor cultice.

Așadar, atunci când termenul *kavod* este folosit cu sensul de slavă, acesta face referire de obicei la Dumnezeu, la aparițiile sale minunate din perioada exodului egiptean (sub forma norului de fum și a stâlpului de foc), la sanctuarul Său, la obiectele sacre și la cetatea Ierusalimului[4]. La fel ca în culturile Orientului Antic, slava divină era asociată adeseori cu elementele care definesc demnitatea regală a unui personaj. Tronul, coroana sau strălucirea unui suveran atotputernic au fost folosite pentru a contura pe înțelesul tuturor caracteristicile slavei divine. Însă, slava

[4] În concepția lui E. Jacob, noțiunea de *slavă* își are punctul de plecare în mai multe evenimente: fenomene naturale luminoase (erupție vulcanică – *Iș* 24, 16; o furtună – *Nm* 16, 19-35), folosirea focului în cult (*Lv* 9, 23) sau chiar în lumină, în sensul ei general. Ca act revelaționar, conceptul *kavod* apare pentru prima dată în câteva episoade care s-au desfășurat în timpul peregrinării poporului ales prin pustie, îndeosebi pe muntele Sinai. Acolo Dumnezeu se arată poporului fie sub forma unui foc mistuitor (*Iș* 24, 16-17), fie sub forma unui nor (*Nm* 14, 10). E. Jacob, *Theologie de L'ancien Testament*, p. 63.

Domnului copleșea slava oricărui rege pământean. Este suficient să amintim faptul că Isaia în vedenia s-a inaugurală l-a văzut pe Dumnezeu „stând pe un scaun înalt și măreț și poalele hainelor Lui umpleau templul” (6, 1). Aceste detalii precum și cele care au fost prezentate de profet ne determină să afirmăm că slava Domnului era copleșitoare și totodată înspăimântătoare. Teama pe care o inspira un astfel de fenomen năștea în sufletul celui care avea parte de o astfel de teofanie, dorința de a sluji necondiționat Domnului (*Is* 6, 8), de a-L cinsti, de a-L slăvi și de a dori cu ardoare, asemenea lui Moise, să ceară Domnului: „Arată-mi slava ta!” (*Iș* 33, 18)[5].

Așadar, arătările slavei Domnului inspirau o teamă sfântă în popor. Acest fapt este destul de firesc, de vreme ce Domnul își făcea simțită prezența prin intermediul unor fenomene naturale ce inspirau frică: furtuna, norii întunecoși, fulgerele, tunetele, cutremurul sau focul mistuitor. Norul de fum, era un element indispensabil al teofaniilor din pustie și nu numai. Acesta avea rolul de a proteja poporul de vederea luminii în care era învăluit Dumnezeu. Numai Moise putea să intre în acel nor și să-l vadă pe Dumnezeu față către față (*Nm* 12, 8; *Dt* 34, 10). Poporul vedea doar flăcările mistuitoare care scânteiau în mijlocul acelui nor întunecos (*Iș* 24, 17). Uneori când se face referire la focul Domnului care nu este altceva decât manifestarea slavei Sale, el este perceput ca un instrument prin care Dumnezeu pedepsește poporul. Când fiii lui Aaron au adus foc străin la cortul sfânt, Dumnezeu a coborât foc din cer și i-a mistuit (*Lv* 10, 1-2). De asemenea, când poporul s-a răzvrătit și a început să cârtească înaintea Domnului, focul dumnezeiesc a început să mistuie marginile taberei și acesta nu s-a stins decât după ce Moise s-a rugat Domnului (*Nm* 11, 1-3). Chiar dacă focul era un instrument al pedepsei, poporul îl asocia cu prezența lui Dumnezeu, sau mai bine-zis cu mânia Acestuia[6].

Aceste elemente prin care Dumnezeu își făcea simțită prezența slavei Sale în popor s-au perpetuat în forme mai *blânde* și după peregrinarea prin pustie. Norul și focul apăreau adeseori în contextul teofaniilor din cadrul sanctuarului iudaic. La sfințirea templului din timpul din Solomon, norul de fum a umplut spațiul sfânt, încât preoții au fost siliți să iasă afară din sanctuar (*3 Rg* 8, 11), iar focul s-a pogorât din cer și a mistuit toate jertfele (*2 Par* 7, 1). La vedere acestor semne prevestitoare ale prezenței lui Dumnezeu, poporul a căzut cu fața la pământ, s-a închinat și a slăvit pe Domnul. Un episod asemănător, în care slava Domnului se manifestă prin intermediul focului, are loc pe muntele Carmel când profetul Ilie invocă foc din cer

---

[5] I. Chirilă, „Kavod și Șekina”, 20.
[6] J. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary,* p. 31.

pentru a mistui jertfa și pentru a le arăta israeliților cine este adevăratul Dumnezeu care a mistuit jertfele pe care părinții lor le-au adus la sfințirea sanctuarului din Ierusalim (*3 Rg* 18, 36-39). Cu alte cuvinte, orice manifestare a slavei este un act de revelare a adevăratului Dumnezeu.

Câmpul semantic al acestei noțiuni este extrem de bogat și variat în același timp. Conceptul *kavod* este corelat cu o suită de cuvinte prin care se precizează sensul, maniera de realizare / manifestare, amplitudinea și forma de revelare: עֹז (*oz*) – „putere, forță, cinste”; עֹשֶׁר (*oșer*) – „bogăție”; פָּנִים (*panim*) – „față”; חַי (*hai*) – „viață”; יֶשַׁע (*ieșa / Ieșua*) – „mântuire / Mântuitor”; אוֹר (*or*) – „lumină”; עֲנָוָה (*anava^h*) – „umilință” și תְּפִלָּה (*tehila*) – „rugăciune”[7]. Expunerea termenilor asociați lui *kavod* nu face altceva decât să elucideze înțelesul acestui concept cheie din teologia vechi-testamentară: Folosirea termenul עֹז (*oz*) – „putere, forță, cinste” în contextul slavei dumnezeiești scoate în evidență caracterul intrinsec al acesteia, arătând modul în care *kavod Yahwe* se manifestă: cu putere. Atotputernicia Domnului vădită prin slavă, i-a determinat pe israeliți se prosterneze înaintea Celui care I se arată[8]. Un alt termen din câmpul semantic al termenului *kavod* este עֹשֶׁר (*oșer*) – „bogăție” care subliniază ideea de abundență, de belșug, de strălucire. Acesta este folosit îndeosebi pentru a sublinia slava regelui David (*1 Par* 29, 28) sau a lui Solomon (*1Rg* 3, 12-13). Bogăția este un dar de la Dumnezeu care, în aceste două contexte, sugerează revărsarea unei binecuvântări asupra unor figuri regale ce posedă prerogative mesianice evidente. Raportată la *kavod Yahwe*, noțiunea *oșer* indică modul în care slava se revarsă din abundență asupra celor care se fac părtași de vedere ei.

Pasajul din Ieșire cap. 33 în care Moise cere Domnului să-i arate slava Sa, iar Acesta îl refuză motivând că fața Lui nu poate să o vadă, arată o convergență evidentă între conceptul *kavod* și פָּנִים (*panim*) – „față”. Teofaniile Domnului sunt percepute ca niște acțiuni revelatoare în care Dumnezeu cheamă pe om la cunoaștere, la comuniune, la comunicare. Noțiunea de față definește cel mai bine o persoană și, de aceea, asocierea acestui concept cu cel de *slavă* indică chemarea spre un dialog cu o ființă personală vie. Relația dintre *kavod* și חַי (*hai*) – „viață” vine în continuarea asocierii amintite mai sus, sugerând că orice arătare a Domnului îl reașează pe om în legătură cu sursa vieții sale. Textele psalmice scot în evidentă faptul că slava oferită de Dumnezeu este asociată vieții veșnice pe care Domnul o dă celor aleși ai Săi din

[7] I. Chirilă, „Kavod și Șekina”, p. 24.

[8] Giovanna Maria Porrino, *Le poids et la gloire, gloire de Dieu, gloire de l homme – La racine* **כבד** *specialement dans les livres des Proverbes, de la Genese, de l Exode et des Psaumes,* Ed. du Cerf, Paris, 2016, 22.

belșug (*Ps* 20, 5-6). Faptul că acest psalm este încadrat în categoria psalmilor regali, ne ajută să stabilim o conexiune cu conceptul *oșer* (*bogăție*), dar și cu cel de Mesia, de izbăvitor, de mântuitor.

Așadar, perspectiva asociativă dintre *kavod* și יֵשַׁע (*ieșa*) – „mântuire", pe care o implică psalmul regal amintit, ne aduce înainte o nouă nuanțare: slava oferită regelui de către Dumnezeu este mare fiindcă aduce cu ea darul mântuirii. „Izbăvirea" este numele cel mai adecvat care poate fi oferit slavei lui Dumnezeu cu precădere în textele care fac trimitere la acțiunea prin care Dumnezeu îți scapă poporul de la moarte care putea surveni în urma unui atac din partea dușmanilor sau în urma foametei/ lipsei de apă. Episoadele din timpul peregrinării prin pustie, descrise în Ieșire și Numeri sunt edificatoare pentru demonstrația noastră. Când se are în vedere acțiunea de slăvirea a lui Dumnezeu, termenul *kavod* este pus în legătură cu doi termeni asociați slujiri cultice: עֲנָוָה (*anava*^{h}) – „umilință, modestie" și תְּפִלָּה (*tehila*^{h}) – „rugăciune". Cel care dorește să fie părtaș slavei, trebuie să-și pregătească sufletul pentru dumnezeiasca arătare și să asume cele două exigențe amintite pentru a putea răspunde chemării, pentru a intra asemenea lui Moise în norul slavei pentru a se umple de lumină. Însă cea mai adecvată asociere dintre noțiunea *kavod* și unul din termenii din câmpul semantic al acesteia, este relația pe care o dezvoltă cu אוֹר (*or*) – „lumină", despre care vom vorbi în cele care urmează.

2. Arătarea slavei lui Dumnezeu în Pentateuh

Primul episod în care Dumnezeu își arată slava înaintea poporului este în pustie. Aceștia cârtesc împotriva lui Moise și Aaron, iar Domnul le promite că-și va arăta slava prin intermediul norului undeva în pustie (*Iș* 16, 8-10[9]). Este necesar să remarcăm că acest episod este învăluit de mister. Nu se oferă alte detalii și de aceea unii exegeți au considerat că arătarea slavei dumnezeiești coincidea cu apariția unei luminii orbitoare. Din aceste considerente, bibliștii au conchis că textul care face referire la acest episod („[...] veți vedea slava Domnului [...]") ar trebui tradus prin: „veți vedea lumina orbitoare prin care se arată că Dumnezeu este aici". În acest sens traducerea cu „lumină orbitoare" sau „o lumină foarte puternică" ar fi mai adecvată[10].

---

[9] „Apoi a zis Moise către Aaron: Spune la toată adunarea fiilor lui Israel: Apropiați-vă înaintea lui Dumnezeu, că a auzit cârtirea voastră! Iar când vorbea Aaron către toată adunarea fiilor lui Israel, au căutat ei spre pustie și iată slava Domnului s-a arătat în nor." (*Iș* 16, 8-10)

[10] Noel Osborn, Howard Atton, *A handbook on Exodus*, United Bible Societies, New York, 1999, p. 388.

De remarcat aici este faptul că exegeții asociază slava lui Dumnezeu cu o lumină foarte puternică, de o strălucire greu de suportat pentru vedere.

În contextul promulgării Legii pe Muntele Sinai, Domnul își revelează slava într-un chip înfricoșător. Îngemănarea focului strălucitor cu norul dens avea menirea de a inspira teamă celor care priveau muntele și se-nspăimântau de glasul Domnului care din interiorul norului răsuna asemenea unor trâmbițe de luptă. Descrierea pe care o face Sfântul Grigorie al Nyssei acestui episod este edificatoare: „Lumina aerului se întunecă din senin, încât muntele se făcu nevăzut, fiind despărțit de un cerc de negură, iar din negură se arătă un foc ce înfricoșa vederea celor ce priveau. De pretutindeni locul de pășunat al muntelui era învăluit de fumul ce ieșea din focul ce creștea, acoperind toată vederea lui”[11]. Această imagine înfricoșătoare, nu le era străină israeliților; ei au văzut slava Domnului manifestată sub forma stâlpului de nor și a stâlpului de foc care-i călăuzea prin pustie ziua și respectiv noaptea (*Iș* 13, 21-22). Însă ce ne atrage atenția în acest context este faptul că slava Domnului este descrisă ca fiind un *foc mistuitor* (כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת – *keeș okhelet*). Acest fenomen luminos i-a determinat pe israeliți să se retragă și să stea departe de baza muntelui, fiindcă focul reprezintă un simbol al puterii și implicit al judecății dumnezeiești (cf. *Is* 30, 27-30). Această dimensiune a slavei este diferită de cea pe care israeliții au perceput-o în pustiu când slava divină s-a manifestat ca act mântuitor prin darul de mană. Aici se subliniază dimensiunea înfricoșătoare a slavei pe care, potrivit interpretării Sfântului Chiril, nu oricine este pregătit să o vadă, și chiar dacă poate să o privească, ochii materiali nu vor putea trece de înfățișarea materială a slavei. Altfel spus, aceștia nu puteau vedea lumina cea necreată care iradia din acel foc mistuitor[12].

Un alt fapt relevant pentru demersul nostru este promisiunea Domnului de a-și sălășlui slava sa în cortul sfânt (*Iș* 29, 42-46). În mod cu totul neașteptat arătarea slavei în Cortul Sfânt nu este însoțită de fenomene luminoase (mai bine zis, aghiograful nu menționează acest fapt). Însă, în literatura exegetică, arătarea slavei nu poate fi disociată de lumină[13]. Spre exemplu, biblistul Thomas Wagner consideră că, având ca reper teofania din Sinai, este necesar să percepem arătarea slavei dumnezeiești în primul rând ca pe un fenomen luminos. Lumina este caracteristică slavei dumnezeiești. În acest sens, exegetul german consideră că dacă cineva ar fi mișcat

[11] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 29, trad. de Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 31-32.

[12] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Ieșire*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 39, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 321.

[13] G.M. Porrino, *Le poids et la gloire*, p. 312.

catapeteasma Cortului, lumina ar fi iradiat în exterior[14]. Iluminarea Cortului are menirea de a consacra locașul de rugăciune. În felul acesta lumina necreată izvorâtă din Ființa lui Dumnezeu se sălășluia într-un anumit topos pentru a-l afierosi Domnului. Dacă raportăm această realitate la icoană, vom înțelege că aceste în calitatea lor de purtătoare de har[15] și de lumină dumnezeiască sfințesc locul unde se află și-l pregătesc pentru venirea nemijlocită a Domnului.

În capitolul 40 când se descrie sălășluirea efectivă a slavei lui Dumnezeu în Cortul Sfânt este menționată și apariția norului. Acest nor care călăuzise poporul prin pustie, acum se coboară asupra Cortului Adunării și mijlocește umplerea acestuia de slavă (*Iș* 40, 34-38[16]). Ulterior norul a rămas deasupra Cortului ca semn vizibil al prezenței slavei. Însă la fel ca în pustie, noaptea, acest nor devenea stâlp de foc. Este de la sine înțeles că în momentul sălășluirii slavei în Cortul Sfânt, locașul s-a umplut de lumină. Explicațiile anterioare sunt suficiente și nu vom mai insista. Vom menționa doar faptul că în tradiția iudaică, în Cortul Sfânt, după consacrare s-a sălășluit *șekina*. Acest concept are aceleași prerogative precum *kavod*, însă spre deosebire de acesta, *șekina* (termen care provine de la cuvântul *șakan – cort*) nu inspiră sub nicio formă teamă[17]. Mai degrabă, îmbie pe israeliți să se apropie de slava și lumina cerească pentru a se împărtăși de ea. În acest sens, îl avem exemplu pe Moise care de fiecare dată când intra în Cort pentru a vorbi cu Dumnezeu față către față, chipul lui era atât de luminos și strălucitor încât era necesar ca să-și acopere chipul cu un văl, pentru că nimeni din cei care se uitat la el nu puteau să privească slava dumnezeiască ce i-a pecetluit chipul: „Când însă intra el înaintea Domnului, ca să vorbească cu El, atunci își ridica vălul până când ieșea; iar la ieșire spunea fiilor lui Israel cele ce i se porunciseră de către Domnul. Şi vedeau fiii lui Israel că fața lui

---

[14] Thomas Wagner, *Gottes Herrlichkeit: Bedeutung und Verwendung des Begriffs kabod im Alten Testament*, Brill, Lieben, 2012, p. 98.

[15] Când afirmăm că icoana este purtătoare de har, conștientizăm că aceasta nu este purtătoare de har pentru sine ci, este purtătoare de har în raport cu oamenii, adică are capacitatea de a-i sfinți pe oameni, de a ne împărtăși energiile necreate ale lui Dumnezeu și, totodată de a ne oferi posibilitatea de a participa la aceste energii pe care icoana le poartă. Ioan Bizău, *Caracterul sacramental al icoanei*, lucrare prezentată la simpozionul internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă: *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, 2-7 noiembrie, 2017, Cluj-Napoca.

[16] „Atunci un nor a acoperit cortul adunării și locașul s-a umplut de slava Domnului. Şi Moise n-a putut să intre în cortul adunării, pentru că-l cuprinsese pe acesta norul și slava Domnului umpluse locașul. În tot timpul călătoriei fiilor lui Israel, când se ridica norul de pe cort, atunci plecau la drum. Iar de nu se ridica norul, nici ei nu plecau la drum până nu se ridica. Pentru că în tot timpul călătoriei, ziua stătea peste cort norul Domnului, iar noaptea se afla peste el foc, înaintea ochilor întregii case a lui Israel." (*Iș* 40, 34-38)

[17] I. Chirilă, „Kavod și Şekina", p. 25.

Moise strălucea și Moise își punea iar vălul peste fața sa, până când intra din nou să vorbească cu Domnul." (*Iș* 34, 34-35).

Sfântul Chiril subliniază faptul că Moise a avut părtășie la slava lui Dumnezeu și ca atare, fața lui iradia o lumină ce nu putea fi privită și în consecință, acesta trebuia să-și acopere chipul luminos cu un văl: „Dar fiindcă fața lui Moise s-a întipărit de lumină prin iradierea luminii dumnezeiești prin faptul că a stat pe munte și s-a reținut de la cele omenești patruzeci de zile, cei aleși din fiii lui Israel și înaintea celorlalți Aaron, nu suportă această lumină. Întorcându-se deci și luând-o la fugă, îi reîntoarce Moise și grăiește astfel fiilor lui Israel, opunând acoperământul feței și făcând suportabilă prin umbriri mulțimea razelor luminii dumnezeiești ce porneau din fața lui. Dar *când intra la Dumnezeu, se ridică acoperământul*"[18].

Dacă slava lui Dumnezeu nu ar fi izvor de lumină, atunci nu s-ar justifica strălucirea feței lui Moise. În acest fel este necesar să ne raportăm și noi la chipurile sfinților din icoană. Dacă viețuirea noastră ar fi una aleasă, atunci am dobândi capacitatea de a vedea strălucirea feței sfinților și prin harul icoanei am deveni și noi purtători de lumină cerească[19]. Origen se minunează de această strălucire a feței lui Moise și se întreabă: „Cine nu va admira măreția acestei taine? Cine nu se va îngrozi dacă va fi socotit că are inimă oarbă? Fața lui Moise era strălucitoare, însă fiii lui Israel n-o puteau vedea, obștea sinagogii nu se putea uita la el. Dacă are cineva o purtare și o viață cât de cât mai îmbunătățită decât poporul de rând, acela ar putea totuși contempla strălucirea feței lui. Într-adevăr, precum spune Apostolul, acum se așterne un văl peste citirea Vechiului Testament, acum vorbește Moise cu o față strălucitoare, însă lumina care strălucește pe fața sa n-o putem vedea"[20].

Slava dumnezeiască își face simțită prezența într-un context cultic când Dumnezeu poruncește lui Moise și Aaron să aducă jertfe înaintea poporului (*Lv* 9, 6-7, 23-24[21]). Când cei doi au binecuvântat poporul, slava Domnului și-a făcut

[18] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Ieșire*, p. 369.

[19] Teodor Damian, *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei*, Eikon, Cluj-Napoca, 2003, 182; Nikolai Gusev, Mihail Dunaev, Rafail Karelin, *Îndrumar iconografic,* Sofia/ Carte ortodoxă., București, 2007, p. 321.

[20] ORIGEN, *Omilii la Cartea Numeri*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 6, trad. de Teodor Bodogae et alii., Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 115.

[21] „Atunci a zis Moise către obște: Iată ce a poruncit Domnul să faceți, ca să vi se arate slava Domnului! Iar către Aaron Moise a zis: Apropie-te de jertfelnic și săvârșește jertfa ta cea pentru păcat și arderea de tot a ta și curățește-te pe tine și casa ta; apoi adu darurile poporului și-l curățește, cum a poruncit Domnul! Apoi au intrat Moise și Aaron în cortul adunării și când au ieșit au binecuvântat tot poporul; atunci s-a arătat slava Domnului la tot poporul. Și ieșind foc de la Domnul, a mistuit pe jertfelnic arderea

apariția și de la Domnul a ieșit foc și a mistuit prinoasele aduse pe jertfelnic. Așa cum ne-am obișnuit deja, fie norul, fie focul apar de fiecare dată în contextele în care Domnul își face simțită prezența. Spre deosebire de teofania de pe Sinai unde slava era sub forma unui foc mistuitor (apariție cu vădite valențe justițiare), focul din acest episod provoacă strigăte de bucurie. De aici putem deduce că odată cu sălășluirea slavei în Cortul Adunării, poporul nu mai era stăpânit de sentimente de frică, ci dimpotrivă bucuria lor la vederea slavei era dublată de un gest liturgic ce implica adorarea. După ce au scos strigăte de bucurie, israeliții au căzut cu fața la pământ săvârșit un act de închinare. Vederea luminii dumnezeiești provoacă bucurie și îndeamnă la slujire!

O nouă manifestare a slavei este menționată în evenimentele care au adeverit preoția lui Aaron. De data aceasta slava se arată atât în chipul focului, cât și în chipul norului, ocrotind pe Moise și pe Aaron și pedepsind obștea care s-a răzvrătit împotriva linie sacerdotale provenite din casa lui Aaron. Mai întâi pământul a înghițit familiile și sălașele celor trei leviți care au contestat preoția aaronită: Core, Datan și Abiron. Apoi, ieșind foc de la Domnul a fost mistuiți cei 250 de bărbați care și-au însușit prerogative sacerdotale. Iar la final au pierit din popor mai bine de 14000 de oameni. Plaga ar fi continuat, dacă Aaron nu ar fi mijlocit prin rugăciune și ardere de tămâie iertarea poporului (*Nm* 16, 42-46[22]). Se cuvine să menționăm faptul că Jacob Milgrom sugerează că focul din interiorul norului s-a intensificat atât de mult, încât strălucirea lui a putut fi vizibilă în timpul zilei, fenomen care în mod normal era vizibil doar noaptea[23].

Ultimul episod din Pentateuh în care este menționată apariția slavei îi are ca protagoniști pe Moise, pe Aaron și obștea Israelului. Poporul cârtește pentru lipsa de apă și acuză pe Moise și pe Aaron de situația lor critică. În acest context, slava Domnului nu întârzie să apară și de-ndată îi învăluie pe aceștia (*Nm* 20, 6-10[24]). Din

de tot și grăsimea. Şi văzând tot poporul a scos strigăte de bucurie și a căzut cu fața la pământ." (*Lv* 9, 6-7, 23-24)

[22] „Şi când s-a adunat obștea împotriva lui Moise și Aaron, aceștia s-au întors către cortul adunării, și iată norul l-a acoperit și s-a arătat slava Domnului. Şi a venit Moise și Aaron la cortul adunării. Atunci a grăit Domnul cu Moise și Aaron și a zis: Depărtați-vă de obștea aceasta, că într-o clipă o voi pierde. Iar ei au căzut cu fața la pământ. Şi a zis Moise către Aaron: Ia-ți cădelnița, pune în ea foc de pe jertfelnic, aruncă în ea tămâie și du-o repede în tabără și te roagă pentru ei, că a ieșit mânie de la fața Domnului și a început pedepsirea poporului." (*Nm* 16, 42-46)

[23] Dennis R. Cole, *Numbers*, coll. *New American Commentary* 3b, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2000, p. 269.

[24] „Atunci s-au dus Moise și Aaron din fața poporului la ușa cortului adunării și au căzut cu fetele la pământ și s-a arătat slava Domnului peste ei. Şi a grăit Domnul cu Moise și a zis: Ia toiagul și adună

interiorul slavei Domnul îi poruncește lui Moise să poruncească stâncii, precum făcuse și în alte dăți, pentru a izvorî apă pentru potolirea setei poporului. Nu vom insista asupra greșeli lui Moise, ci ne vom îndrepta atenția asupra comentariului lui Origen care semnalează un fapt extrem de important în iconomia cercetării noastre. Exegetul alexandrin afirmă că Dumnezeu, după ce-l umple din nou pe Moise de strălucirea slavei sale, le transmite și celor 70 de bătrâni acea lumină: „Se zice că Dumnezeu luând din Duhul lui Moise a dat – Duh – celor șaptezeci de bătrâni. Să nu înțelegi că Dumnezeu a luat de la Moise o substanță materială și corporală, a împărțit-o în șaptezeci de părți și așa a dat câte o frântură fiecărui bătrân. Este o impietate a înțelege astfel natura Duhului Sfânt. Această imagine înscrisă în acest text tainic poate fi înțeleasă astfel: Moise și duhul care era în el sunt asemenea unui luminător foarte strălucitor, cu care Dumnezeu a luminat și pe cei șaptezeci. Strălucirea luminii s-a revărsat peste ei, fără ca izvorul să scadă prin această comunicare. În felul acesta s-ar putea atribui un înțeles evlavios celor scrise: *Domnul a luat din Duhul care era peste Moise și a pus peste cei șaptezeci de bătrâni*”[25].

De la bun început semnalăm prezența Duhului în contextul arătării slavei dumnezeiești. Această asociere realizată de Origen nu este întâmplătoare. Ne amintim că Duhul Sfânt este prezent deasupra ucenicilor la Cincizecime sub forma *limbilor de foc* (*FA* 2, 2-4[26]). Această paradigmă poate fi asumată cu bogate conotații în iconografie. Fiind purtătoare de harul Duhului Sfânt icoanele transmit celui care le contemplă din lumina dumnezeiască a sfântului iconizat, lumină de care el însuși se împărtășește nemijlocit și continuu în Împărăția vederii. Despre celebrul iconar Andrei Rubliov și despre ucenicul său Daniel se spune că în zilele de sărbătoare când nu pictau, aceștia „se așezau în fața vrednicelor de cinstire și dumnezeiești icoane; și privindu-le cu atenție, își înălțau întotdeauna spiritul și cugetul la lumina imaterială și dumnezeiască”[27]. Această contemplare a luminii dumnezeiești i-a oferit

---

obștea, tu și Aaron, fratele tău, și grăiți stâncii înaintea lor și ea vă va da apă; și le veți scoate apă din stâncă și veți adăpa obștea și dobitoacele ei. A luat deci Moise toiagul din fața Domnului, cum poruncise Domnul. Şi au adunat Moise și Aaron obștea la stâncă și a zis către obște: Ascultați, îndărătnicilor, au doară din stânca aceasta vă vom scoate apă?” (*Nm* 20, 6-10)

[25] Origen, *Omilii la Cartea Numeri,* p. 146.

[26] „Şi din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, și a umplut toată casa unde ședeau ei. Şi li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc și au șezut pe fiecare dintre ei. Şi s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi.” (*FA* 2, 2-4)

[27] Paul Evdochimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. de Grigore Moga și Petru Moga, Meridiane București, 1993, p. 209.

posibilitatea să transpună în icoană lumina care i-a învăluit sufletul în experiența sa mistică caracteristică marilor asceți ai Ortodoxiei.

Evenimentele care țin de consacrarea templului lui Solomon au ca punct central sălășluirea slavei Domnului înlăuntrul sanctuarului (*3 Rg* 8, 10-11[28]; cf. *2 Par* 5, 13-14). Acest fapt este menit să confirme faptul că templul solomonic corespunde Cortului Sfânt ca funcționalitate și ca topos al prezenței lui Dumnezeu[29]. Ca element de noutate avem aici faptul că odată cu umplerea templului prin intermediul norului luminos, toți preoții au fost siliți să iese afară din sanctuar. Prin aceasta, Domnul dorea să transmită mesajul că spațiul respectiv îi aparține Lui în întregime. Ulterior, preoților li s-a permis accesul în sanctuar. Nu întâmplător am folosit sintagma de *nor luminos*, fiindcă acest nor al slavei este identic cu cel pe care israeliții îl vedeau deasupra Cortului Adunării, nor care în timpul nopții se transforma în stâlp de foc, în flacără mistuitoare. Cu alte cuvinte, putem deduce că norul respectiv deși era întunecat, prefigurând misterul dumnezeirii, acesta putea să iradieze în orice moment lumină[30].

3. Slava lui Dumnezeu revelată plenar în scrierile profetice

Accesând categorialul de scrieri profetice, constatăm că slava dumnezeiască primește conotații care îmbogățesc conținutul acestui concept biblic. În demersul nostru, vom avea în vedere în special pe profeții Isaia și Iezechiel, dar vom face referiri și la câțiva profeți mici. Să revenim acum la profetul Isaia și să vedem care este specificitate slavei pe care acesta o menționează în viziunea pe care a avut-o în templul din Ierusalim, când, de altfel și-a asumat chemarea profetică (*Is* 6, 1-4[31]). În viziunea inaugurală, slava dumnezeiască este înfățișată ca un eveniment marcat de

---

[28] „Când preoții au ieșit din locașul sfânt, un nor a umplut templul Domnului. Şi n-au putut preoții să stea la slujbă, din pricina norului, căci slava Domnului umpluse templul Domnului." (*3 Rg* 8, 10-11)

[29] Bogdan Șopterean, „Templul din Ierusalim – factor de unitate națională în cadrul poporului ales (perioada preexilică)", în Ion Reșceanu et. alii. (eds.), *Simpozion Național Studențesc. Opus Discipulorum*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, 179-80. Vezi și Bogdan Șopterean, „Jerusalem Temple's rebuilding as a religious and national unity factor – a central topic in prophet Haggai's writing," în: *Astra Salvensis* 13 (2019), 1, pp. 187-194.

[30] Liviu Vidican-Manci, „The Taboric Light in the Hymns of the Vespers of the Transfiguration Feast. Catechetic Considerations", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 65 (2020), 1, p. 128.

[31] „În anul morții regelui Ozia, am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt și măreț și poalele hainelor Lui umpleau templul. Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau Şi strigau unul către altul, zicând: Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui! Din pricina acestor strigăte, porțile se zguduiau din țâțânele lor, iar templul s-a umplut de fum." (*Is* 6, 1-4)

strălucire, dar și de întuneric. Dumnezeu este prezentat în ipostaza sa de judecător. Isaia îl prezintă de Domnul, stând pe un tron înalt și măreț, înconjurat de oștirile îngerești. Mai întâi, templul este umplut de o strălucire luminoasă care treptat de preschimbă în întuneric (fapt de poate fi dedus din umplerea de fum – v. 4) semn al mâniei divine. Strălucirea din templu nu este circumscrisă spațiului sacru, ci dimpotrivă este răspândită în întreaga lume pentru a aduce tuturor binecuvântarea dumnezeiască (cântarea serafimilor certifică acest lucru).

Comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur vine să confirme asocierea dintre lumină și slavă pe care am expus-o în structura introductivă unde am corelat conceptul de *kavod* cu cel de *or*: „*Şi casa era plină de slava Lui*. Care casă? Spune mie! Templul. Fiindcă de acolo le dădea răspuns prin descoperiri, pe bună dreptate, în această minunată vedenie apare șezând în Templu. Slavă aici numește strălucirea, lumina negrăită, pe care neputând-o tâlcui prin cuvânt, a numit-o slavă, și nu doar simplu slavă, ci Slava lui Dumnezeu”[32]. Spre satisfacția noastră, subliniem faptul că manifestarea luminoasă a slavei dumnezeiești este identificată de Sfântul Ioan cu lumina negrăită, cu lumina necreată ce izvorăște din Ființa lui Dumnezeu. Același Părinte al Bisericii, afirmă că frumusețea acestei slave este nemaiîntâlnită. Cel care s-a învrednicit de vederea ei nu mai își găsește liniște și o caută neîncetat râvnind să o vadă în permanență: „Această frumusețe revelând-o profetul spunea: Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau și strigau unul către altul zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt” din pricina uimirii, minunării, bunei cuviințe aceleia, slavei. Şi iarăși David, cugetând la aceeași frumusețe și uimit fiind de slava fericitei aceleia firi, spunea: Încinge-te cu sabia Ta peste coapsa Ta, puternice, cu frumusețea Ta și cu strălucirea Ta. De aceea și Moise dorea adesea să îl vadă, rănit fiind de această dragoste și iubind slava aceea”[33].

Această dorință poate fi remarcată și în experiențele mistice ale sfinților care s-au învrednicit de vederea luminii necreate. Faptul că aceasta se făcea prezentă în aceleași condiții cu cele pe care Sfânta Scriptură le descrie în paginile sale ne determină să corelăm aceste trăiri și să vedem în arătarea slavei dumnezeiești revelarea luminii necreate. În acest sens, redăm mărturia Sfântului Nichita Stithatul care relatează un episod în care părintele său duhovnicesc, Sfântul Simeon Noul Teolog a fost părtaș dumnezeieștii slave: „Într-o noapte, în vreme ce se ruga și pe

---

[32] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Isaia. Omilii la Ozia*, trad. de Laura Enache, Doxologia, Iași, 2013, p. 125.
[33] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Psalmi,* trad. de Laura Enache, Doxologia, Iași, 2011, p. 99.

când mintea lui purificată se alipise de Dumnezeu, Simeon a văzut o lumină de sus, aruncându-și deodată din înaltul cerurilor razele asupra lui [...] în această lumină el a căpătat puterea de a vedea, și iată că din înălțimile cerului se ivește un nor foarte luminos, fără formă și contururi, plin de slava negrăită a lui Dumnezeu"[34].

Spre deosebire de Isaia, viziunea inaugurală din Iezechiel nu are conotații prevestitoare, ci pur și simplu profetul este martorul unei desfășurări grandioase a slavei lui Dumnezeu. Cu toate că, teofania păstrează elementele specifice arătării slavei dumnezeiești din Pentateuh[35], aceasta este mult de diferită. Pentru a fi expliciți vom expune din această viziune câteva fragmente: „Eu priveam și iată venea dinspre miazănoapte un vânt vijelios, un nor mare și un val de foc, care răspândea în toate părțile raze strălucitoare; iar în mijlocul focului strălucea ca un metal în văpaie. Şi în mijloc am văzut ceva ca patru fiare, a căror înfățișare semăna cu chipul omenesc [...] Şi am mai văzut ceva, ca un metal înroșit în foc, ca niște foc, sub care se afla acel chip de om și care lumina împrejur; de la coapsele acelui chip de om în sus și de la coapsele chipului aceluia în jos se vedea un fel de foc, un fel de lumină strălucitoare care-l împresura de jur împrejur. Cum este curcubeul ce se află pe cer la vreme de ploaie, așa era înfățișarea acelei lumini strălucitoare care-l înconjura. Astfel era chipul slavei Domnului. Şi când am văzut eu aceasta, am căzut cu fața la pământ." (*Iz* 1, 4-5, 27-28)

Focul, luminile strălucitoare de diferite culori și heruvimii sunt elementele care oferă specificitate acestei manifestări a slavei dumnezeiești. Fiind situați în proximitatea lui Dumnezeu heruvimii sunt plini de lumină necreată și se hrănesc din această lumină privind neîncetat frumusețea ei. În concepția Marelui Areopagit, „numele heruvimilor arată puterea lor cunoscătoare și de Dumnezeu văzătoare și primitoare a darului cel mai înalt al luminii, capacitatea vederii măreției dumnezeiești în cea dintâi putere lucrătoare acesteia și a comunicării ei de înțelepciune făcătoare, dar și puterea de a împărtăși cu îmbelșugare celor de-al doilea grad, prin revărsarea înțelepciunii dăruite"[36]. Sfântul Dionisie se inspiră din descrierea realizată de profetul Iezechiel și interpretează înfățișarea lor incandescentă și strălucitoare ce este asemenea focului, flăcării vâlvâietoare, cu umplerea lor de lumină necreată. Acesta

[34] Sf. Nichita Stithatul, *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, trad. de Ilie Iliescu, Herald, București, 2003, pp. 18-19.
[35] Th. Wagner, *Gottes Herrlichkeit*, p. 256.
[36] Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Dumitru Stăniloae. Paideia, București, 1996, p. 24.

identifică în unitate interpretativă cu Sfântul Ioan Gură de Aur lumina dumnezeiască în imagini precum slava, strălucirea și focul.

Aplicând imaginea heruvimilor la cei patru evangheliști, Sfântul Grigorie cel Mare face următoarele reflecții: „Din gura lor vin la noi ca niște scântei, căci prin glasul lor abia se face cunoscut în mică măsură ceva despre patria cerească, ceva care, totuși, este iubit de ei nu puțin. Nici nu ajung să vadă slava cerească atâta cât este ea și nici nu pot să spună atâta cât văd. Arama strălucitoare aruncă scântei deoarece propovăduitorul abia poate să spună puțin despre slava cerească de la care el însuși se aprinde foarte puternic. Bunătatea cerească face ca sufletul celui care ascultă să se aprindă din înseși scânteile mici; fiindcă sunt unii oameni care, de îndată ce aud puțin, se umplu de o mare iubire și de aici ard desăvârșit în dragostea lui Dumnezeu din care primesc scânteile foarte mici ale cuvintelor”[37]. Fiind atinși de lumina cerească, aceștia devin ei înșiși izvoare de lumină. Din gura acestora ies scântei mici care aprind sufletele celor care îi ascultă și prin bunătatea lui Dumnezeu îi fac părtași strălucirii cerești. Această imagine poate fi înțeleasă mai bine dacă o raportăm la icoană. Sfinții iconizați sunt plini de lumină și o răspândesc în jur, făcându-i pe cei care îi contemplă părtași slavei de care ei înșiși au parte.

Având în vedere că orice teofanie este o revelare într-o formă limitată (Moise vede doar spatele lui Dumnezeu – *Iș* 33, 18-23), Iezechiel vede în lumina intensă doar contururile chipului. El aseamănă chipul Domnului cu „o platină (aur alb) strălucitoare”, fiindcă el vede o lumină puternică pe care ulterior o va asemăna cu culorile curcubeului (*Iz* 1, 28). Dumnezeu este înconjurat de o lumină cu nuanțe diferite. Pentru a înțelege această imagine este necesar să înțelegem faptul că Iezechiel privește această vedenie prin intermediul unei plăci de gheață, alcătuită din cristal de munte, dintr-un cristal curat care era transparent și permitea ca lumina să pătrundă prin el. Din acest motiv, el nu putea să contureze cu claritate chipul lui Dumnezeu. Pentru a înțelege mai bine aceste detalii este suficient să ne gândim cum vede un om aflat sub o calotă de gheață subțire lumina soarelui. Obiectele pot fi percepute doar schematic și distorsionat. Această imagine scripturistică poate fi asociată cu vitraliul din două considerente: a. profetul vede slava cerească (lumina necreată) printr-o placă de cristal ce poate fi asemănată cu o calotă subțire de gheață – noi zicem – sticlă... și b. lumina strălucitoare este asemănată cu culorile curcubeului.

[37] Sf. Grigorie cel Mare, *Omilii la Profetul Iezechiel*, trad. de Elena Sima și Ileana Ingrid Bauer, Doxologia, Iași, 2015, p. 34.

Teofaniile pe care Iezechiel le relatează, chiar dacă se deosebesc de cele anterioare prin mai multe elemente, rămân totuși în sfera clasică de revelare așa cum ne-am obișnuit încă din cartea Ieșirii. Acest fapt poate fi confirmat de arătarea strălucitoare a slavei Domnului pe care profetul o menționează în capitolul 10. Însă înainte de a explica această nouă teofanie ar fi indicat să facem referire la episodul relatat în capitolul opt unde este descrisă răpirea în duh a lui Iezechiel din Babilon în Ierusalim. Cel care l-a luat din mijlocul bătrânilor care veniseră la el, nu era altcineva decât personajul cu chip ca de om pe care acesta l-a văzut în viziunea inaugurală, în mijlocul slavei dumnezeiești, pe tron[38]. Este important să semnalăm faptul că acest personaj avea o înfățișare strălucitoare, având chipul ca de foc. Din descrierea profetului aflăm că acesta de la brâu în jos era ca de foc, iar de la brâu în sus era strălucitor, luminând precum un metal aflat în văpaie. Pentru a fi mult mai explicit profetul precizează faptul că slava Domnului pe care o vedea era asemănătoare cu cea pe care a văzut-o înainte la râu (*Iz* 8, 1-4[39]).

Capitolul 10 ne deslușește o parte din misterul slavei pe care Iezechiel o descrie în viziunea inaugurală. Vocabularul folosit și imaginile descrise ne indică faptul că fiarele care însoțeau chivotul dumnezeiesc era heruvimi. Acești sunt legați în chip tainic de slava lui Dumnezeu, având misiunea de a fi prezenți de fiecare dată când Dumnezeu se revelează în lumină[40]. Totuși, profetul ne încredințează că între aceștia și slava dumnezeiască este o separație clară (v. 4). Pe lângă focul incandescent izvorât din cărbunii aprinși aflați sub heruvimi, în această teofanie identificăm un alt element clasic care marca arătarea slavei: norul dens. Aici profetul face trimitere la episoadele din Ieșire și la cele din Cărțile Regilor în care slava se coboară în Cort/ Templu și îl umple de nor/ fum încât nimeni nu mai putea să rămână în sanctuar. Este important să semnalăm faptul că în clipa în care norii umplu templu, curtea sanctuarului se umple de o lumină strălucitoare[41]. Atât întunericul, cât și lumina strălucitoare

---

[38] W. Zimmerli et alii., *Ezekiel: A commentary on the Book of the Prophet Ezekiel* 2, trans. James D. Martin, Fortress Press, Philadelphia, 1983, p. 210.

[39] „[...] pe când ședeam eu în casa mea și bătrânii lui Iuda ședeau înaintea mea, s-a lăsat peste mine mâna Domnului Dumnezeu. Şi privind eu, am văzut un chip ca de om, de foc parcă; și parcă de la brâul lui în jos era foc, iar de la brâul lui în sus era o strălucire, ca de metal în văpaie. Şi a întins, parcă, acela un fel de mână, și m-a apucat de părul capului meu și m-a ridicat Duhul între pământ și cer, și m-a dus, în vedenii dumnezeiești, la Ierusalim... Şi iată acolo era slava Dumnezeului lui Israel asemenea aceleia pe care o văzusem eu în câmp." (*Iz* 8, 1-4)

[40] Lamar E. Cooper, *Ezekiel*, coll. *The New American Commentary* 17, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2001, p. 129.

[41] „Privind eu atunci, am văzut pe bolta, care era deasupra capetelor heruvimilor, ceva asemănător la înfățișare cu un tron de rege, ca piatra de safir. Şi a zis Domnul către omul cel îmbrăcat în haina de în:

semnalează prezența nemijlocită a lui Dumnezeu, dar și împiedică pe privitori să pătrundă în misterul dumnezeirii. Întunericul și lumina orbitoare nu permit ochilor să vadă și să deslușească nimic din ceea ce nu le este îngăduit să vadă. Aceste două elemente coexistă în icoană și sunt surprinse cel mai adesea atunci când este reprezentat cerul deschis spre revelare.

Spre finalul cărții unde ne este relatată revenirea slavei Domnului în templul ierusalimitean, regăsim imagini care au corespondent în teofaniile din primele 11 capitole din Iezechiel, dar și din Ieșire și din Cărțile Regilor. Însuși profetul face această identificare, precizând similitudinea dintre această slavă care venea dintre Răsărit și cele văzute la râul Chebar sau în vedenia în care i se vestea pieirea cetății[42]. Semnificativ pentru această arătare este strălucirea impresionantă a slavei care umple de data aceasta nu numai templul, ci întregul pământ (*Iz* 43, 1-5[43]).

Prevestind în chip minunat reconstruirea Ierusalimului, profetul Zaharia face și el trimitere la prezența nemijlocită a lui Dumnezeu în mijlocul cetății prin intermediul slavei sale. Dorind să sublinieze protecția fermă și impenetrabilă a Domnului, profetul înfățișează slava dumnezeiască sub forma unui zid de foc. Prin aceasta profetul vrea să aducă în memoria colectivă a conaționalilor săi episoadele din timpul peregrinării prin pustie în care Domnul a izbăvit pe popor prin intermediul stâlpului de foc care îi ocrotea pe israeliți, atât noaptea, cât și ziua (sub forma stâlpului de foc). Acest zid incandescent și strălucitor avea menirea de a le inspira nădejdea că Dumnezeu îi va păzi pe cei aleși, iar popoarelor care i-au asuprit pe israeliți, de a le prevesti sosirea iminentă a judecății dumnezeiești[44]. De remarcat este faptul că slava Domnului se va sălășlui în mijlocul cetății în proximitatea poporului, pentru ca toți să o poată vedea (*Za* 2, 7-9[45]). Pentru profetul Avacum, slava Domnului nu rămâne circumscrisă spațial în Ierusalim, ci se extinde, așa cum a văzut și Isaia (6, 3), până la

Intră între roțile cele de sub heruvimi și umple-ți pumnii de cărbuni aprinși, pe care-i vei lua dintre heruvimi, și-i aruncă asupra cetății! Și el a intrat acolo înaintea ochilor mei; Și când a intrat omul acela, heruvimii stăteau în partea dreaptă a casei și un nor umplea curtea cea dinăuntru. Atunci s-a ridicat slava Domnului de pe heruvimi spre pragul templului și templul s-a umplut de nori, iar curtea s-a umplut de strălucirea slavei Domnului." (*Iz* 10, 1-4)

[42] Pieter de Vries, *The Kabod of YHWH in the Old Testament: with particular references to Book of Ezekiel*, trans. Alexander Thomson, Brill, Boston, 2016, p. 58.

[43] „Apoi m-a dus la poartă, la poarta dinspre răsărit. Și iată slava Dumnezeului lui Israel venea dinspre răsărit; glasul Lui era ca glasul de ape multe și pământul strălucea de slava Lui..." (*Iz* 43, 1-2)

[44] R.L. Smith, *Micah-Malachi*, coll. *Word Biblical Commentary* 32, Word Incorporated., Dallas, 2002, p. 192.

[45] „Și i-a grăit, zicând: Aleargă și spune tânărului acestuia: Ierusalimul va fi locuit ca un oraș deschis, atât de mare va fi mulțimea de oameni și de dobitoace înăuntrul lui. Și Eu voi fi pentru el un zid de foc de jur împrejurul lui, zice Domnul, și voi fi slava lui în mijlocul lui." (*Za* 2, 5-9)

marginile pământului. În felul acesta tot pământul se a umple de cunoștința slavei lui Dumnezeu (*Avc* 2, 14). Cu alte cuvinte, strălucirea grandioasă a dumnezeirii va ilumina întregul pământ ca semn al atotprezenței și al atotputerniciei dumnezeiești[46].

Concluzii

Slava lui Dumnezeu a fost percepută de israeliți ca un fenomen eminamente luminos care poate să crească în intensitate în funcție de modul în care Dumnezeu consideră de cuviință să-și reveleze atributele sau judecățile Sale.

Totodată, slava Domnului este o manifestare plină de lumină, în care Dumnezeu își revarsă lumina necreată izvorâtă din Ființa Sa peste lume și îl face pe om părtaș, în chip vizibil, acestei străluciri. Exemplul lui Moise este suficient pentru a ilustra lumina de care se poate împărtăși omul care se face părtaș slavei dumnezeiești. Fața lui se umple de o strălucire atât de puternică, încât nimeni nu-l mai putea privi direct, și profetul era nevoit să-și acopere fața cu un văl (*Iș* 34, 29-35). Strălucirea slavei se transmite de la cel iluminat la alte persoane, fără ca prin aceasta, strălucirea celui dintâi să fie diminuată în vreun fel. Aceste direcții interpretative ne ajută să înțelegem că orice manifestare a slavei este impregnată de prezența Duhului Sfânt care transmite lumina necreată de la cel care a primit iluminare la persoanele din proximitate. Din aceste motive, suntem încredințați de mărturia părinților că arătarea slavei dumnezeiești este identică cu revelarea luminii necreate.

Ar fi de dorit ca această încercare de înțelegere a slavei lui Dumnezeu în contextul teofaniilor din Vechiul Testament să fie extinsă și la scrierile psalmice în care slava Domnului este invocată adeseori de autorii inspirați.

Acknowledgments: „This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCCDI – UEFISCDI, project number PN-III-P1-1. 2-PCCDI-2017-0326 /49 PCCDI, within PNCDI III".

[46] Th. Wagner, *Gottes Herrlichkeit*, p. 401.

„Masculinitatea” în civilizația rurală – Paradigme tipologice paterne corective pentru societatea viitorului

Teofil TIA

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Abstract: de-a lungul prezentei cercetări vom încerca să răspundem la câteva interogative: În ce constă astăzi esența masculinității? Cum a fost ea percepută din punct de vedere psihologic, social, cultural, religios și economic în civilizația rurală? Ce-i condiționează (și blochează) pe bărbați în evoluția și dezvoltarea identității lor masculine? Care le sunt caracteristicile comportamentale specifice, în plan emoțional, cognitiv și social? Cum se percepe bărbatul pe el însuși, și cum se relaționează cu ceilalți?

Keywords: *„Father power”; The Father Archetype; „Imprinting” originar; absentul imposibil din realitatea rurală; interdicțiile afectiv-formative; „mama-single” etc.*

Motto: *„Nici bărbatul nu mai este, ceea ce a fost cândva... !”*

1. Modelul „masculinității tradiționale”

Acest model, al „masculinității tradiționale”, presupunea o triadică configurație: trebuia să îți susții (economic) familia (1), să fii puternic și autosuficient (2) și să îți controlezi pe deplin propriile emoții (3); cu alte cuvinte, să fii așa cum a fost tatăl tău, să te păstrezi pe o linie supra-generațională, multiseculară. Mai nou, în lumea postmodernă, băieții sunt îndemnați spre un comportament care trădează modelul tradițional, care abandonează o masculinitate considerată multă vreme sigură: li se cere să fie plini de compasiune, să înțeleagă pe deplin emoțional femeia, să vibreze lăuntric la nevoile ei, să-și lichideze spiritul concurențial.

Cultura populară s-a demonstrat a fi, de-a lungul istoriei, seismograful pentru a lectura și înțelege corect sensibilitățile sociale. Protagoniștii masculini contemporani ai spațiului public (televiziune, youtube etc.) au devenit personaje tot mai fragile și mai dezorientate: par obosiți în a-și juca rolul oscilant între **două**

stereotipuri opuse: cel „soft" și cel de „macho". S-a rarefiat enorm vechea imagine a unui masculin foarte preocupat de „gestionarea" propriului testosteron, construindu-și ferm o carieră inoxidabilă, blindat cu eficiență, forță și duritate; recent, s-a impus un masculin delicat, care se preocupă enorm să înțeleagă emoțional femeia, care îi împărtășește sentimentele[1].

Mișcarea mondială feministă, demolând tradiționala supremație a bărbaților, a născut în aceștia **o colosală criză de identitate**. Conform statisticilor, bărbații sunt mult mai vulnerabili decât femeile în fața bolilor (de exemplu, a depresiilor), având mult mai multe dificultăți de inter-relaționare. Criza începe în copilărie, prin **lipsa unui valid model de figură paternă**. Nesiguranța generată de mutațiile sociale și apusul modelului tradițional de „masculinitate" pretind – astăzi – elogierea și reactualizarea aspectelor pozitive ale trecutului și încurajarea disponibilității spre a asuma noi roluri.

Portretul bărbatului în cultura rurală, stereotipuri de gen multiseculare. A fi bărbat însemna, în cultura rurală, a avea putere, a exercita controlul asupra altora, a fi puternic, a ști rezista, a te demonstra drept logic, rațional și analitic, a face „carieră", a fi eficient în plan sexual (exagerând aceste performanțe între prieteni) și a-ți camufla propriile insuccese. De îndată ce un bărbat identifică o anumită caracteristică a masculinității, și-o împropriază, se comportă potrivit „normei", alege un „stil de viață". Ei au, în general, o concepție restrânsă, reducționistă, despre ceea ce înseamnă a fi bărbat[2].

În negativ, bărbații sunt văzuți ca subdezvoltați din punct de vedere emoțional, însetați de muncă, obsedați de sex, puțin atenți la nevoile femeilor. Fenomenul ciudat este acela că bărbații, când sunt doar între ei, recurg la aceste modele, dar când sunt între femei, devin mai puțin „masculini" conform acestor

[1] Femeile însele sunt surprinse de modul în care bărbații se resemnează, capitulează, de cât de slabi au devenit, cât de fragili și vulnerabili. Bărbații nu și-au găsit locul într-o societate în care ei nu mai reprezintă, indiscutabil, „numărul 1", nu mai au o întâietate non-negociabilă. Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche sulla condizione maschille", în: *La Civiltà Cattolica*, III, 2009 (3821), p. 386.

[2] Parte a acestei viziuni este **o atitudine concurențială, latentă sau explicită**. Din **schema cognitivă: „Cine este cel mai bun, cel mai puternic, cel mai popular?"**, nu reușesc să se debaraseze. Mesajul: „Caută să fii independent, luptă singur până la capăt!" pe care băieții îl primesc din fragedă pruncie, îi convinge să nu se lase supuși, să nu se arate slabi. Când apare un conflict între prieteni, ei preferă să evite să-l rezolve, și să rupă relația, tăcut. Această atitudine de renunțare au deprins-o de la tații lor, dar vor plăti pentru ea un preț scump, căci cel izolat, fără prieteni, rămâne singur în fața stresului provocat de muncă și de viața cotidiană. Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...", p. 398.

clișee[3]. Și ei au nevoie de tot ceea ce ar putea crea intimitate, dar nu vor să o mărturisească[4].

„Alexitimia normativă masculină”. Conceptul face trimitere la faptul că majoritatea bărbaților au fost educați în așa fel încât să își ignore propriile emoții[5], și drept urmare, nu sunt capabili să le înțeleagă și nici să le exprime într-o manieră adecvată. **Bărbații au mari dificultăți în a-și percepe și în a-și identifica problemele emoționale**. Iată un exemplu: un bărbat întrebat ce a simțit după ce logodnica l-a părăsit, a răspuns: „Simt că nu ar fi trebuit să o facă!”; dar aceasta este o idee, nu un sentiment. Bărbații încearcă să-și mențină controlul de sine și a anturajului, în plan emoțional, **încercând să evite, sistematic, intimitatea excesivă**. Ambele aceste reguli specifice lor sunt contrare reușitei unei psihoterapii.

Inclusiv **limbajul bărbaților diferă de cel al femeilor**, întrucât este mult mai legat de situațiile concrete. Bărbații tind mult mai mult să se opună decât femeile, multe din cuvintele lor tind, direct sau indirect, să dobândească putere și să o exprime într-o atitudine concurențială. Întrebările pe care le pun urmăresc să obțină informații; cuvintele folosite sunt focalizate pe un subiect anume. O dorință se exprimă de către femei, într-o manieră indirectă („Aș putea să o primesc?”), pe când, de către bărbați într-o manieră explicită („Da-mi-o, te rog!”). O femeie,

[3] Aceste stereotipuri se modifică continuu: mutațiile socială și politice, feminismul au produs modificări consistente. Valorile pe care le respectau părinții sunt golite de conținut de către a doua generație. S-a răspândit tot mai mult convingerea că bărbații nu sunt deloc atât de puternici pe cât vor să pară, și nu sunt deloc ceea ce – de atâtea secole – au crezut că sunt. Femeile sunt considerate supuse, fragile, „sexul slab”. Dar bărbații se pare că sunt și mai dependenți: ei caută în succes, în putere ceva ce nu pot găsi. Dragostea, sănătatea, împlinirea de sine, sunt realități care nu se pot controla, nici „procura” autonom. Bărbații epocii recente își doresc să fie mai atenți la emoții, vor mai mult timp să petreacă cu familia, nu vor să fie absorbiți de muncă atât de mult, vor să se dedice mai mult partenerelor și prietenilor. Și nu mai consideră consilierea, psihoterapia și spovedania drept semne de slăbiciune. Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...”, p. 396.

[4] De peste două decenii s-a creat o psihotearpie pentru bărbați, care să iasă în întâmpinarea nevoilor lor. Bărbații doresc, în general, o soluție rapidă la nevoile lor, soluție care să îi ajute instantaneu să își modifice comportamentul, vor indicații clare și vor să vadă rezultate imediate. Aceasta ar fi psihologia masculină. Lor nu le este specifică **o mare putere de introspecție**, iar psihoterapeuții care le pun întrebări privitor la sentimentele lor și la modelele lor relaționale cer prea mult de la ei. Ședința psihoteraeputică este percepută de ei ca un fapt riscant (căci trebuie să-și dezvăluie slăbiciunile și să recunoască că au nevoie de ajutor) și unul prea lung în timp. Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...”, p. 397.

[5] Din fragedă pruncie băieților le este indicat cum trebuie să se comporte un băiat, așa că ei rămân blocați și închistați în plan emoțional, nu caută ajutor la maturitate și își parcurg în singurătate traseul în viață. Femeile, în schimb, sunt mult mai dispuse să vorbească despre lucruri personale și optează cu multă ușurință pentru cuvinte calde și sincere. Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...”, p. 398.

invită, indirect, un bărbat, să facă ceva. Dar, el, poate percepe greșit: „Era doar o invitație, nu o cerere!”[6]

Un alt exemplu privește modul de soluționare a problemelor. Până se ia o decizie, femeile propun soluții doar ca „posibilități”, cu deschidere și toleranță. Bărbații, în schimb, propun soluția lor drept definitivă. Pentru femei, soluția propusă de ele este negociabilă, pentru bărbați, deloc. E adevărat, bărbații pleacă de la premiza că și soluțiile propuse de femei nu sunt discutabile. De aceea este dificil să se ia decizii bazate pe consens. Este adevărat, modelul propus e în legătură nu doar cu sexul, ci și cu educația, cultura, gradul de socializare, modul de organizare a muncii[7].

2. Tatăl – o prezență obligatorie, o „absență” inacceptabilă în cultura rurală

În societatea tradițională, rolul tatălui în creșterea și formarea copilului minor părea întru totul secundar, mamei revenindu-i responsabilitățile principale; tatăl însuși părea să accepte pe deplin acest „status” (chiar dacă cercetările psihologice contemporane proclamă anormalitatea situației). Psihologia Dezvoltării subliniază un mare adevăr: rolul tatălui devine tot mai important începând cu vârsta de 7 ani a copilului, momentul intrării depline a acestuia în viața socială prin frecventarea școlii. Până în acest moment punctul de referință predominant al copilului este mama.

Abordarea psihanalitică (mai ales cea tradițională, pe linia lui Freud[8]), consideră că sentimentul religios se naște în acest moment critic din viața copilului (și în relație cu tatăl), când copilul trebuie **să gestioneze pericolele și frica** generate de o lume extra-familială ostilă sau chiar agresivă. Cercetările arată că există o strânsă **conexiune între intensitatea religiozității și relația cu tatăl:**

---

[6] Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...”, p. 394.

[7] Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...”, p. 394.

[8] Figura tatălui este esențială (pentru Freud) în corectarea sau „**înfrângerea” omnipotenței narcisiste**, adică în depășirea iluziei copilului că este în centrul lumii, ajustarea convingerii că totul se învârte în jurul său: copilul care intră în relație cu **tatăl – adultul proclamator al normelor** – descoperă că nu este omnipotent, că e supus unor reguli ce trebuie respectate. Această acceptare, dureroasă, eliberează, în schimb, de angoasă (angoasa regelui ce descoperă că nu-și poate gestiona propria împărăție). Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva nella vita di fede”, în: *La Civiltà Cattolica*, III, 2009 (3818), p. 119.

experiențele de convertire religioasă constau într-o „îndrăgostire” de figura unui tată absolut și puternic, capabil de a proteja și fortifica[9].

Prezența tatălui este deci legată de **o suferință, care totuși este, precum nașterea, unica metodă de a intra în viață**[10]**.** „Această lovitură îl face, pe cel care o primește, mai viguros: când în viață va veni durerea, ea nu îl va distruge psihic și spiritual pe destinatar, ci el va ști extrage din ea seva cea mai prețioasă: dragostea. Dragoste sănătoasă pentru sine, dragoste pentru alții; amândouă se forjează în experiența durerii și a pierderii, nu în îngâmfarea succesului, nici în iluzoria siguranță conferită de posesia de avere.

Tatălui i-a revenit sarcina să realizeze această detașare (în toate timpurile și în toate locurile): dacă acest fapt nu survine (din cauza absenței tatălui sau a imposibilității lui de a-și împlini acest rol), copilul va crește cu toate caracteristicile copilului prost-crescut sau viciat: „rana” de care a fost scutit devine depresie, incapacitate de a-și controla agresivitatea și propriile frici, și – în cazurile mai grave – scufundarea în haosul psihozelor.

Vom spune că tatăl are **trei responsabilități insubstituibile în formarea fiului**: să-l ajute să se elibereze de tendința narcisistă și de strânsa legătură cu mama, să intre cu mult curaj în realitatea socială (adeseori ostilă) și să se maturizeze psiho-afectiv în contextul practicării religiei. Existența Dreptului Iosif în viața pruncului Iisus confirmă importanța rolului patern în integrarea ordonată a fiului în lume.

---

[9] Cercetări realizate pe eșantioane de tineri care au devenit practicanți din punct de vedere religios arată că 80% dintre cei convertiți au avut anterior convertirii, cât timp erau acasă, o relație dificilă cu propriul tată, etichetat drept „agresiv”, „violent”, „absent”, „pasiv”, „nevrednic de încredere”. Cea mai mare parte își descria tatăl într-o manieră ostilă și critică, în contextual unei căsnicii nefericite. Pentru câțiva, tatăl era întru totul absent. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...”, p. 119.

[10] Tatăl îl abilitează pe fiu să devină, la rândul său, tată, întrucât **taie simbolic cordonul ombilical care îl ține prea atașat de mamă**; el are datoria formativă fundamentală de a-l corecta pe fiu, pentru ca acesta să nu-și facă rău, fapt ce **pretinde simultan afecțiune și autoritate, dragoste și disciplină, gingășie și normativitate**. O astfel de relație cu Dumnezeu invocă Sfântul Apostol Pavel: *„Și ați uitat îndemnul care vă grăiește ca unor fii: "Fiul meu, nu disprețui certarea Domnului, nici nu te descuraja, când ești mustrat de El. Căci pe cine îl iubește Domnul îl ceartă, și biciuiește pe tot fiul pe care îl primește". Răbdați spre înțelepțire, Dumnezeu se poartă cu voi ca față de fii. Căci care este fiul pe care tatăl său nu-l pedepsește? Iar dacă sunteți fără de certare, de care toți au parte, atunci sunteți fii nelegitimi și nu fii adevărați. Apoi dacă am avut pe părinții noștri după trup, care să ne certe, și ne sfiam de ei, oare nu ne vom supune cu atât mai vârtos Tatălui duhurilor, ca să avem viață? Pentru că ei, precum găseau cu cale, ne pedepseau pentru puține zile, iar Acesta, spre folosul nostru, ca să ne împărtășim de sfințenia Lui. Orice mustrare, la început, nu pare că e de bucurie, ci de întristare, dar mai pe urmă dă celor încercați cu ea roada pașnică a dreptății.”* (Evrei 12,5-11).

3. Importanța tatălui pentru dezvoltarea copilului în cultura rurală

Cercetările privitoare la dezvoltarea normală a copilului au arătat că absența tatălui naște probleme în anumite sectoare ale personalității precum: orientarea sexuală (1), inhibarea agresivității (2) și capacitatea acestuia de a-și amâna anumite satisfacții (3). [11] Acestea indică o mai mare probabilitate a unor viitoare delicvențe, depresii sau tentative de suicid. Consecințele nefaste asupra copilului (ale unui tată deficient, absent sau violent) sunt multiple. Tații autoritari au fost asociați unei foarte scăzute motivații spre succes a copiilor, în timp ce opusul, adică disponibilitatea și căldura afectuoasă a tatălui, par să susțină performanța academică a fiului, adaptarea socială, formarea identității și adaptarea la propriul rol sexual[12].

Putem deci formula trei funcții specifice ale tatălui pentru o corectă formare a copilului: el este **expresia normei și a regulilor** (1) în măsura în care este perceput de copil ca figura adultă cea mai puternică, care formulează reguli și constrânge prin autoritate, inhibând impulsuri[13] și impunând o structură semnificativă[14] de comportament. El inițiază copilul spre „simțul limitei", ajutându-l să-și domine agresivitatea[15].

În al doilea rând, tatăl are datoria să protejeze copilul și să-l călăuzească în procesul de **intrare în realitatea externă familiei (2),** furnizându-i încredere

---

[11] Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...", p. 120.

[12] Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...", p. 121.

[13] A impune limite impulsurilor copilului nu este datoria doar a tatălui: multe mame intervin în aceeași direcție, pentru că anumite responsabilități în raport cu copilul pot fi asumate de amândoi părinții; dar este aproape **imposibil să fie cineva și „tată" și „mamă" în același timp** (chiar dacă unii au această ambiție sau pretenție); importanța familiei tradiționale constă și în această șansă care se dă partenerului de a-și trăi și exprima pe deplin propria identitate. Altfel este eliminat **riscul confuziei de roluri** Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...", p. 123.

[14] O mamă poate fi copleșită de afecțiune față de copil și poate avea tendința spre o relație fuzională cu acesta, sub aspect emoțional. În aceste cazuri rostul tatălului este fundamental: acela de a-și ajuta partenera să fie ea însăși, fără să se lase biruită de senzații infantile. O va proteja **introducându-se între ea și copil,** de care nu reușește să se detașeze, oferindu-i timpul de a găsi puțin spațiu și timp pentru ea însăși. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...", p. 123.

[15] Dacă tatăl părăsește neprevăzut familia în acea perioadă în care copilul tinde să se perceapă drept responsabil pentru tot ceea ce se petrece (în familie sau în afară), acest fapt poate avea consecințe sub aspectul **percepției realității de către viitorul adult,** precum capacitatea de a face diferența între sine și altul, și privitor la limitele ce trebuie puse la fanteziile potențial infinite. Acest din urmă element poate deveni nociv, purtând la idealizarea tatălui absent, la interpretarea dispariției sale ca pe o pedeapsă pentru vinovăția copilului, până la **incapacitatea la vârsta adultă de a se implica în relații stabile și opțiuni de durată, din cauza fricii de a nu fi din nou abandonat**. **Tatăl ajunge să fie asociat cu „omnipotența negativă",** legată de cruzime și răzbunare. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...", p. 122.

pentru a înfrunta și depăși dificultățile, încrezându-se în propriile capacități. Acest fapt este decisiv pentru dobândirea unei sănătoase și echilibrate stime de sine. Dacă acest element lipsește, se naște în copil senzația că se află singur într-o lume ostilă (senzație prezentă consistent în experiențele convertiților). Figura unui tată puternic[16], dar binevoitor, protejează în fața a două pericole: asociind autoritatea cu bunătatea, el poate să demonstreze copilului sensul real al lucrurilor; în al doilea rând, îl învață să-și gestioneze corect propria agresivitate. Un tată absent, ineficace sau respingător, nu-l ajută pe copil să fie la înălțimea acestor două aspecte ale socializării, determinându-l să se refugieze în căutarea de structuri protective[17].

Atunci când tatăl lipsește, există riscul ca mama să investească din punct de vedere afectiv în copil într-o manieră disproporționată, sufocându-l și pretinzând de la acesta afecțiunea pe care nu o primește de la soț. Ea va deveni atunci anxioasă și protectivă în raport cu copilul (în special dacă e băiat[18]), nepermițându-i să se detașeze de cuibul familial și să inițieze o viață autonomă. Cu cât relația soț-soție va fi sănătoasă și afectuoasă, cu atât e mai bine conturat cadrul pentru ca tatăl și mama să-și exercite într-o manieră sănătoasă rolurile, menținând distanța optimă[19].

---

[16] Tatăl trebuie să evite și **riscul „incestului emoțional"** al mamei cu fiul, adică revărsarea asupra copilului de către mamă a tuturor fricilor și anxietăților ei, precum și a pretențiilor de afectivitate și atenție, născând diade patologice și relații fuzionale în care fiul **ajunge un fel de soț secundar**, fapt ce-l împiedică pe copil să-și trăiască etapa copilăriei și îl târăște în viața de adult mult înainte de vreme. A trăi perioada copilăriei și a adolescenței corespunzător este o condiție esențială pentru maturizarea psihică, cognitivă și afectivă. E foarte sugestiv sub acest aspect volumul renumitei psihanaliste Alice Miller, „Il dramma del bambino dotato e la ricerca del vero sè", Bollati Boringhieri, Torino, 1996, p. 127;

[17] Convertirea religioasă poate fi expresia unei tentative de a soluționa aceste urmări toxice ale unei paternități nepotrivite. Experiența religioasă poate împlini acest rol deoarece furnizează norme de coportament, inhibă impulsuri și integrează în structuri colective corespunzătoare. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...", p. 122.

[18] Un bărbat este mult mai expus decât o femeie la deviații (și „perversiuni"). De ce? Dezvoltarea băiețelului începe printr-o strânsă relație cu mama, de care el e chemat să se detașeze, într-o dublă formă: atât de persoană, cât și de gen. Tatăl are un rol semnificativ, favorizând separarea de o legătură sigură, dar restrictivă cu mama. El, având o relație cu băiatul mai puțin frecventă și mai variată, poate să favorizeze conștientizarea existenței unui trup separat și diferit. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...", p. 122.

[19] În caz de divorț sau abandon, o mamă furioasă și dezamăgită va descărca asupra copilului propriile răni și frustrări, punând pe umerii lui o greutate mult prea mare pentru vârsta lui. Rolul insubstituibil al tatălui poate fi jucat, în aceste condiții, de o altă figură masculină: unchi, bunic etc. O figură masculină trebuie să rămână importantă pentru mamă și pentru copil, pentru a exclude posesivitatea afectivă. În cazul în care copilul e crescut de o mamă „single", e mare nevoie de o a treia persoană, tot adult, pentru

Tatăl rămâne deci **o figură crucială pentru dezvoltarea identității de gen** (atât pentru băiat, cât și pentru fată), dar prezența sa este în mod special importantă pentru băiat, care are nevoie să opereze distanțarea de mamă, neidentificarea cu ea, învățând să se exerseze cu „absența” ei, fără a plăti un tribut de anxietate[20].

4. Influența figurii paterne asupra vieții religioase

Unele cercetări socio-psihologice demonstrează o legătură între frecventarea Bisericii de către părinți și atitudinea față de școală a copiilor, cu precădere în perioada adolescenței: o frecvență la Biserică constantă este corelată cu un sens civic consistent la copii, o atitudine deschisă, îngăduitoare față de semeni, multă disponibilitate spre acțiuni de voluntariat[21]. Factorul decisiv în determinarea **transferului credinței și al practicii religioase de la o generație la alta este practica religioasă exercitată de tatăl de familie.** Dacă tatăl nu merge la Biserică, doar un copil din cinci va frecventa Biserica când ajunge adult, indiferent de ceea ce făcea mama[22].

Criza tatălui se repercutează automat asupra mamei, care va trebui să renunțe la multe responsabilități esențiale (de soție, de profesionistă în propria meserie sau de mamă „cu timp integral”). Există deci un rol esențial al familiei privitor la educarea și dezvoltarea cognitiv-afectivă a copilului. **O echilibrată și sănătoasă religiozitate se cultivă nu prin sofisticate abordări catehetice, ci prin intermediul relațiilor familiale intense, sincere și bogate în afecțiune**[23].

Dacă Fecioara Maria a conceput fără bărbat, prezența Dreptului Iosif nu este superfluă? Pe lângă faptul că a avut un rol fundamental în respectarea cutumelor epocii și a fost o garanție pentru securizarea mamei și a pruncului, el a mai avut un rol deosebit în introducerea copilului în realitatea exterioară a lumii. Dreptul Iosif a avut rolul tatălui în interiorul familiei, și-a exercitat vocația de tată, asigurând protecția paternă a pruncului Iisus, protejându-L, pentru a putea crește. Lui i-a poruncit îngerul în vis să ducă pruncul în Egipt (Matei 2,13).

---

a evita riscul ca binomul „mamă-fiu” să fie prea strâns, prea sudat, fapt ce va obstacola dezvoltarea copilului. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...”, p. 124.

[20] Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...”, p. 125.

[21] Situația e relevantă și privitor la practica religioasă a viitorilor adulți: 65% dintre adulții care frecventau Biserica când erau copii o fac și la maturitate, și 45% dintre copiii care nu mergeau la Biserică în copilărie nu merg nici la maturitate. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...”, p. 125.

[22] Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...”, p. 125.

[23] O importanță decisivă o are modul (sau modalitățile) în care o mamă își ține copilul nou-născut în brațe și îl privește. Este vorba de un „imprinting” originar, structurat de maniera în care mama îi surâde, îl alintă pe prunc. Giovanni Cucci, „Il Padre, figura decisiva...”, p. 126.

5. Catastrofa băieților („Salvați bărbații!”) și apusul supremației masculine

Într-o societate „orfană” de tați cu mare vizibilitate și forță de expresivitate, va exista o profundă criză a băieților, provocată de absența persoanelor de referință de sex masculin. Nemaiexistând modele fascinante în viața reală, băieții vor trebui să se mulțumească cu ofertele și paradigmele exhibate de mass-media. Dezintegrarea familiei naturale și copiii crescuți de mame „single” este detonatorul societății viitorului. Majoritatea covârșitoare a divorțurilor e de atribuit femeilor. Separarea constituie o surpriză pentru bărbați: ei și-au reprimat în plan emoțional anumiți senzori premonitori și se descoperă în șocul deznodământului[24].

În epoca tendințelor pro-feministe, bărbatul a devenit „sexul slab”: dacă în ultimii 50 de ani femeile au analizat mult rolul lor social și public, bărbații au stat la televizor citind ziarul. Psihologii iau contact zilnic cu bărbați care-și recunosc criza de identitate, întrevăzând nesiguranța acestora (născută din mutațiile survenite în societate) fapt ce-i predispune la violență pe bărbații formați după modelele tradiționale. **Când un bărbat se simte împins în colț** (sau e pus sub presiune), **reacționează adesea prin violență fizică**.

Așa că masculinul caută noi forme de a se „reinventa”: s-a născut „metro-sexualul”, un hetero-sexual care își conformează aspectul exterior la modelul homosexual (consumă financiar foarte mult pe produse cosmetice, are un cult al corpului, dar este și expus dezordinilor alimentare). Și, mai presus de toate, e prigonit de nenumărate frici: aceasta este pentru el o **traumatizare cronică**. I se pretind **„competențe meta-emoționale”,** pe care nu le deține, adică gestionarea situațiilor dificile, atât cu mintea, cât și cu inima, pentru a pune ordine în relațiile sociale, pentru a rezolva conflicte.

În loc de concluzie: **Ce mai înseamnă astăzi, să fi bărbat? Abandonarea modelului tradițional de „bărbat”. Reconstrucția masculinității**

Putem identifica două căi de urmat pentru a ajuta bărbații să-și construiască și să-și redefinească masculinitatea. Pe plan psihologic și psihoterapeutic trebuie ajutați să-și gestioneze corespunzător doliul pentru pierderea unei masculinități considerate sigure și intangibile. Ar trebui deci să înceteze să condamne tot ceea

[24] Femeile au devenit mult mai active și când e vorba de intimități, fapt greu suportat de bărbați, deoarece ei, de milenii, au beneficiat de o autonomie sexuală deplină. Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...”, p. 391.

ce se ascundea în imaginea tradițională a masculinului: multe aspecte ale masculinității continuă să fie pozitive, importante și valide.

Pe de altă parte, Biserica vine cu o viziune asupra vieții și cu o orientare de fond multimilenară. Bărbații doresc nu un răspuns gata confecționat, ci o asistență competentă pe traseul pe care-l vor urma. Mai presus de toate, ei doresc de la Biserică o călăuzire spre valorile utile formării lor continue și educării copiilor lor. Când eșuează într-o căsnicie nefericită, când falimentează în proiectele lor de viață, când rămân fără serviciu, când sunt bolnavi sau în criză, ei așteaptă din partea Bisericii **compasiune și asistență pastorală**[25]**.**

[25] Este foarte important ca **bărbații să aibă o spiritualitate specifică**, care să-i ajute în modul lor de a acționa, în căutarea lor de identitate, în poziția pe care o au în familie, profesie, societate. Spiritualitatea ar trebui să-i ajute inclusiv în gestionarea timpului liber sau în momentele de frustrare, să nu fie desprinsă de coordonatele esențiale ale vieții concrete. Hans Zollner, „Osservazioni psicologiche...”, p. 399.

Un vrednic fiu al satului românesc, slujitor al Sfântului Altar, Preotul Miron Mihăilescu (1914-1998)

Ion VICOVAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

Abstract: Searching through the History of the Romanian Orthodox Church, a bi-millennial institution of the Romanian Nation, we shall find, much to our surprise, that, although priests have been present in Scythia Minor ever since the first century as a result of the preaching of the two Holy Apostles, Andrew and Philip, they are rarely mentioned.
Taking into account the fact that the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church dedicated the year of salvation 2019 to „priests, teachers and hardworking mayors”, as a priest, I consider that I (we) have the moral duty to highlight the personalities of those who stood out in their ministry. Father Miron Mihailescu holds a special place among the priests who became remarkable due to their training, work and ministry. Born in 1914, Father Miron attended the high school in Alba Iulia and pursued his academic education at Academia Andreiană, Sibiu, one of his professors being Dumitru Stăniloae with whom he would have a special relationship for the rest of his life. Ordained in 1939, he served the Holy Mass daily for almost 60 years until his passing away, in September 1998. His disciples gathered his sermons, teachings, exhortations, thus obtaining four volumes of remarkable spiritual-theological content.
Deeply touched by Father Dumitru Stăniloae's words – "Beware to enter the spirit of dogmas", Father Miron was "obsessed" with the thought of first getting insight into Christ's thinking and then imparting it to the faithful. His most remarkable achievement was to have made the shepherded and disciples aware that one cannot live without daily Holy Communion. Father Professor Ilie Moldovan testifies that he did not know faithful to have taken the Holy Communion and shedded tears as in the parish of Ocna Sibiului where Father Miron Mihailescu served.
Keywords: *priest, ministry, Miron Mihăilescu, Stăniloae, theology, Holy Communion*.

În general, în istoriografia eclesiastică românească, și nu numai, este acceptată teza potrivit căreia creștinismul a fost adus pe teritoriul țării noastre de către doi dintre Apostolii Mântuitorului: Sfântul Andrei și Sfântul Filip[1]. Potrivit practicii apostolice, aceștia, semănând cuvântul Evangheliei, întemeiau comunități în fruntea cărora hirotoneau episcopi și preoți (FA 14, 23).

[1] Emilian Popescu, *Apostolicitatea creștinismului românesc. Misiunea Sfinților Apostoli Andrei și Filip,* în vol. „Studii de istorie și spiritualitate creștină”, Editura Academiei Române, Editura Basilica, București, 2018, pp. 217-246.

În această logică, putem afirma cu tărie că în Dobrogea (Scythia Minor), unde au activat cei doi Sfinți Apostoli, a fost întemeiată o comunitate creștină, prima de acest fel pe teritoriul patriei noastre, în care au slujit episcopi și preoți chiar din primul secol creștin, deși mărturiile istorice, arheologice și aghiografice sunt mai târzii[2].

Făcând o incursiune în istoria noastră bimilenară nu vom întâlni, din nefericire, prea multe nume de preoți din mulțimea nenumărată a celor care au slujit „cu timp și fără timp" poporul din sânul căruia au zămislit. Acest adevăr este menționat și de marele istoric Nicolae Iorga, el numindu-i, cu o formulă generală, „umilii preoți de mir[3], iar părintele academician Mircea Păcurariu, în cunoscuta-i lucrare *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* atunci când vorbește despre preoții secolelor XVII-XX, cu unele excepții în care menționează numele câtorva dintre ei, utilizează sintagma „preoțimea ortodoxă română"[4].

Având în vedere că Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a dedicat anul mântuirii 2019 „preoților, învățătorilor și primarilor gospodari", ca preot consider că am (avem) datoria morală de a aduce în atenție chipuri de preoți care s-au remarcat în exercitarea slujirii. Și aceasta cu gândul de a-i prezenta ca modele și repere pentru preoții de astăzi, sau pentru cei care se pregătesc pentru hirotonie, fiind convins de puterea exemplului lor.

Din mulțimea de preoți cunoscuți doar de Dumnezeu, „Păstorul cel mare al oilor" (Evrei 13, 20), noi cunoaștem, din nefericire, doar foarte puțini. Dintre aceștia din urmă m-aș opri în prezentarea de față asupra lui Miron Mihăilescu, un chip de preot care a ieșit în evidență într-un mod aparte: prin înaltă pregătire teologică și adâncă evlavie, prin dragoste fierbinte și viață jertfelnică.

---

[2] Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. I, Editura Trinitas, Iași, 2004, pp. 77-162.

[3] „Nimic nu poate fi mai folositor pentru ca preoții noștri să înlăture anumite ispite, pentru ca ei să cultive anumite îndeletniciri potrivite cu demnitatea și chemarea lor, nimic nu poate fi mai priincios pentru a-i face să înțeleagă marea misiune culturală, socială și națională care li se impune, legătura strânsă ce trebuie să păstreze cu poporul, cultul de artă și carte cu care sunt datori, mândria la care au drept îndată ce vor urma bunele tradiții, decât priveliștea unei vieți organisate, aproape milenare, în cursul căreia Mitropoliții, Episcopii, Egumenii și *așa de adesea ori și smeriții călugări ori umilii preoți de mir au dat poporului, ei singuri aproape* (subl. N.), toate învățătura, au înzestrat neamul cu o limbă literară, cu o literatură sfântă, cu o artă în legătură cu gustul și cu nevoile lui, au sprijinit Statul fără să se lase a fi înghițiți de dânsul, au călăuzit neamul pe drumurile pământului fără a-și desface ochii de la cer și au ridicat mai sus toate ramurile gospodăriei românești, -dând istoriei noastre cărturari, caligrafi, sculptori în lemn, argintari, oameni de Stat, ostași, mucenici și sfinți" (cf. Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești,* Editura A II-a, vol. I, Buc., 1928, p. 4-5).

[4] A se vedea *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* volumele II și III, apărute la Editura Trinitas, Iași, în 2008.

De la început facem precizarea că părintele Miron, personal, n-a publicat nimic, decât câteva însemnări, dar enoriașii, ucenicii și cei care l-au cunoscut au scris sau au vorbit despre el în cuvinte alese, pentru că astfel i-au fost și *viața* și *slujirea*. Așa au apărut, până acum, volumele:

– *Iubind ca Dumnezeu. Liturghii după Liturghii cu Părintele Miron Mihăilescu*, Editura Christiana, București, 2004, 270 p.;

– *Vorbește Dumnezeu*, Editura Christiana, București, 2005, 336 p.;

– *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi. Predici, exegeze, comentarii-inedite*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, 199 p.;

– *Cum să te rogi neîncetat. Predici, exegeză, dialoguri, filozofie creștină*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 242 p[5].

De asemenea, de-a lungul timpului au mai apărut și câteva articole conținând fragmente din însemnările părintelui[6]. Adăugăm și faptul că în anii de studiu la Academia Andreiană din Sibiu, unde a fost unul dintre studenții cei mai silitori, dar și ucenic al părintelui Dumitru Stăniloae, Miron Mihăilescu a colaborat la „Revista Teologică”. Astfel, a semnat două recenzii ale aparițiilor editoriale mai importante ale vremii, în cadrul rubricii „Mișcarea literară”[7]:

Repere biografice

Părintele Miron Mihăilescu s-a născut în data de 22 ianuarie 1914, în localitatea Strungari, raionul Sebeș-Alba, Regiunea Hunedoara, azi județul Alba, din părinții Ioan Mihăilescu și Aurelia (născută Stancu), țărani mijlocași. A urmat școala elementară în localitatea natală. De mic, a fost impresionat de un pustnic ce trăia în Strungari, care ducea o viață virtuoasă, de adevărat ascet, chiar dacă nu era îmbrăcat în haine călugărești, ci umbla îmbrăcat românește, cu cioareci și cămașă de in[8].

---

[5] Arhid. Ioan Roșca, *Postfață,* în vol. Părintele Miron Mihăilescu, *Cum să te rogi neîncetat,* p. 239.

[6] 1. *Dumnezeu iartă, dar nu scuză* („Porunca Iubirii”, Nr. 5/2010, p. 49), 2. *Drumul cel mai lung – de la buze la inimă* (P.I. 4/1999, p. 21), 3. *Să răspundem iubirii lui Dumnezeu cu iubirea noastră* (P.I. 3/1999, p. 28), 4. *Iubirea-marea taină a lui Dumnezeu* (P.I. 2/1999, p. 27), 5. *Duhul dragostei și al dăruirii* (P.I. 1/1999, p. 21), 6. *Podoaba femeii* (P.I. 1/1998, p. 34), 7. *Îndumnezeire-Iubire-Rugăciune* (P.I. 3-4/2003, p. 148), 8. *Rusalii* (P.I. 1-2/2003, p. 144), 9. *Omul, între întuneric și lumină* (P.I. 3/2000, p. 4), 10. *Taina inimii* (P.I. 2/2000, p. 21).

[7] 1. *Sf. loan Damaschin, Cultul Sfintelor Icoane* (traducere din grecește cu un studiu introductiv de D. Fecioru, București, „Cernica" 1937, în: *Revista Teologică,* Nr.11, Noiembrie 1937), 2. *Sf. Sofronie al Ierusalimului: Viața cuvioasei Maria Egipteanca* (traducere din grecește de D. Fecioru, București, „Viața nouă”, 1937, în: *Revista Teologică*, Nr. 5, Mai 1938).

[8] *Iubind ca Dumnezeu. Liturghii după Liturghii cu Părintele Miron Mihăilescu,* Editura Christiana, Buc., 2004, p. 32. A se vedea și Pr. Miron Mihăilescu, *Cum să te rogi neîncetat,* Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2009, pp. 241-242.

Între anii 1926-1933, a urmat cursurile liceului „Mihai Viteazul" din Alba Iulia, pe care le-a întrerupt (în 1933) din cauza situației materiale precare. În perioada 1934-1938 a urmat studiile teologice la „Academia Teologica Andreiană” din Sibiu[9]. Printre profesori l-a avut pe Părintele Dumitru Stăniloae, căruia, în anul 1938, după finalizarea studiilor teologice, i-a fost și secretar „la facultate timp de un an”[10], și de care va rămâne apropiat toată viața.

Despre această perioadă din viață și despre modul în care preda Părintele Dumitru Stăniloae, Părintele Miron avea să spună mai târziu:

> „În anul 1937, eram student în anul III, la Teologie și făceam Dogmatică cu Părintele Stăniloae... Orele sale de curs nu erau ca toate celelalte, în care profesorul expune o temă definitiv gândită de el și eventual scrisă. Era o meditație la care ne făcea părtași, încununați nu arareori de revelații. Vorbea singur, se plimba prin fața noastră, prin fața catedrei, de la ușă până la fereastră, și deodată se oprea zicând: Observați că mă silesc să pătrund adâncurile gândirii lui Dumnezeu în fața voastră, pentru a învăța împreună să vorbim cu Dumnezeu, să învățăm să fim atenți la ce zice Dumnezeu și să reținem în inima noastră cuvintele Lui... Altfel, degeaba umblați pe aici, nu veți putea să descoperiți oamenilor gândurile lui Dumnezeu. Mă silesc în fața voastră să pătrund analitic în spiritul dogmei”[11].

Și încheie, Părintele Miron, cu următoarele cuvinte-concluzie, demnă de luat în seamă: „N-am învățat nimic mai important la Teologie decât ce ne-a mărturisit Părintele când s-a explicat pe sine, mărturisindu-ne că pe el îl preocupă să învățăm de la el cum se pătrunde în spiritul dogmei, deoarece, dacă nu putem face aceasta, strădania noastră nu folosește la nimic”[12].

Altă dată, referindu-se tot la anii studenției, părintele Miron a afirmat: „la Teologie două lucruri am învățat: 1. Să deprindem râvna de a pătrunde în duhul binelui lui Dumnezeu, pe Care ni l-a descoperit în cuvintele și în faptele

[9] La datele sale biografice s-a referit părintele însuși. Astfel, între altele, afirmă că a susținut diploma de bacalaureat în anul 1933, cu nota „bine”, la Serviciul local de învățători din Cluj, a obținut absolutorul teologic nr. 425 al anului 1937-1938, seria a 5-a/28 iunie 1938 cu media „foarte bine”(cf. *Iubind ca Dumnezeu...* p. 33).

[10] Despre acest aspect avea să vorbească părintele Miron: „În anul 1938, când am terminat, devenindu-i secretar, l-am putut cunoaște mai adânc pe Părintele Stăniloae. Tot atunci mi-am definit mai bine ce am eu de gând să fac. I-am spus că vreau să merg în parohie, între oameni care nu știu să trăiască frumos și să încerc câte ceva în această privință, apropiindu-mă de inimile lor. El mi-a răspuns: Bagă de seamă să nu te trezești că nu-ți folosești talantul. Ai grijă să-ți folosești talantul, să nu neglijezi acest lucru!”(Părintele Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* p. 22 și 28).

[11] Părintele Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* p. 23.

[12] Părintele Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* p. 23.

Mântuitorului; 2. Să folosim toată arta noastră, tot ce-i mai bun în noi pentru a realiza întruparea binelui în oameni. *Pentru asta ai grijă, folosește-ți toți talanții tăi*”[13].

În timpul anilor de studii, dar și după aceea, a legat o strânsă prietenie și cu marii duhovnici ai Ardealului, ieromonahii: Arsenie Boca, Serafim Popescu și Teofil Părăian. După căsătoria cu Florica Popa din satul Secășel (jud. Alba), în anul 1939, au fost binecuvântați de Dumnezeu cu patru copii (Mihail-Miron, Lucian-Ioan, Felicia Maria și Teofil). A primit hirotonia întru preot la 24 octombrie 1939, fiind hirotonit pe seama parohiei Bârghiș, aflată în apropierea orașului Agnita (jud. Sibiu). Aici a păstorit până în luna septembrie a anului 1942. După aproape trei ani a fost transferat la parohia „Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul” din Ocna Sibiului (jud. Sibiu), unde a slujit până în 11 septembrie 1998, când s-a mutat la „veșnicele lăcașuri”14.

Calități ale părintelui Miron[15]:

– încă de pe băncile Academiei Teologice, fiind urmărit continuu de îndemnul Părintelui Dumitru Stăniloae: „Aveți grijă să pătrundeți în spiritul dogmelor”, părintele Miron a fost preocupat e a desluși profunzimea înțelesurilor fiecărui cuvânt al Mântuitorului din Sfânta Evanghelie, întrucât Cuvântul lui Dumnezeu este dătător de viață;

– a fost un om, întâi de toate, spiritual, duhovnicesc, călăuzit de adevărul Evangheliei și de iubirea lui Dumnezeu;

– misiunea prioritară a părintelui a fost aceea de a conștientiza credincioșii, oamenii în general, asupra lucrării pe care Mântuitorul o săvârșește *cu noi* și *în noi*, făcându-ne scop al dragostei Sale dumnezeiești;

– a fost mereu în slujba credincioșilor, potrivit principiului său: „Să-ți pui inima ta la dispoziția aproapelui, să te citească în ea, văzând și preamărind pe Dumnezeu prin aceasta”[16];

– nu a ținut cont de oboseală, nu a vrut să știe de odihna trupului, ci doar de acea odihnă *prin care îl odihnea pe om*, dăruindu-i-se total. Mâncarea, mereu, i-a fost o altceva decât hrana obișnuită: aceea de a pune în inimi, desăvârșit, dorul după

---

[13] Părintele Miron Mihăilescu, „Spiritul Dogmei”, în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 30.

[14] Pr. Miron Mihăilescu, *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi. Predici, exegeze, comentarii*, p. 5.

[15] Calitățile părintelui Miron, ce urmează a fi prezentate, au fost identificate în urma parcurgerii celor patru volume care conțin elemente din viața și slujirea părintelui Miron. Se înțelege că aici sunt enumerate doar câteva, anume cele care mi s-au părut mai relevante și, în același timp, necesare unui slujitor al lui Dumnezeu.

[16] Pr. Protopop Savu Popa, „Prolog Părintele Miron Mihăilescu”, în vol. *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi*, p. 6.

Dumnezeu, de a-i face pe oameni să-L cunoască ca viață, „pâinea cea vie”. „Dați-le voi să mănânce”, sunt cuvintele care l-au urmărit mereu pe părintele Miron[17];

– nu a precupețit nici un efort, nici o osteneală pentru a-l ajuta pe om să înțeleagă că mintea, prin rațiunea ei de a fi, poate fi mereu înălțată, spre a cunoaște Adevărul;

– avea un chip de o blândețe rar întâlnită, ochii pătrunzători, vocea caldă și calmă, râvnă pentru o viață trăită numai împreună cu Hristos, învăluind cu iubire pe oricine îl căuta;

– era smerit, nu dorea să fie lăudat sau să iasă în evidență, cei care l-au cunoscut și s-au folosit de cuvântul sau viața lui au vorbit despre el;

– trăia și transmitea o stare de liniște, de pace sufletească, care molipsea și fascina în același timp;

– a fost înțelept, delicat în manifestări, foarte bun, nădăjduind totdeauna că orice răutate se poate corecta;

– a fost un idealist. N-a avut nici un fel de asprime, prețuind orice scânteie de bine din fiecare om. A crezut cu tărie că sfințenia omului poate fi posibilă, ea fiind împreuna-lucrare a omului cu Dumnezeu;

– a cunoscut și propovăduit, ca puțini oameni, iubirea lui Dumnezeu, arătând prin *viul* trăirii sale că cel care crește și rămâne în iubire, poate să dăruiască oamenilor iubire și bucurii nemărginite;

– ca purtător al darului preoției, părintele Miron și-a pus inima atât la binele, cât și la greul vieții omenești, ștergând lacrima de pe fața celui aflat în necaz, sărăcie sau suferință aducându-i lumina și bucuria că fiecare trăiește din darul lui Dumnezeu;

– zilnic, timp de aproape 60 de ani, a fost prezent în biserică în continuă rugăciune și slujire, săvârșind slujbele rânduite, în mod special Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, fiind susținut atât de soția sa, care în ultimii ani de viață s-a împărtășit zilnic, cât și de către credincioșii din parohie sau din alte părți[18].

Alții, despre părintele Miron Mihăilescu

Prot. Luca Danilă **(**originar din Ocna Sibiului și fost protoiereu de Sibiu**): ** Părintele Miron a început slujirea sa cu un program, cum nu s-a mai văzut niciunde, cu ceilalți

---

[17] Pr. Prot. Savu Popa, „Părintele Miron Mihăilescu”, în vol. Pr. Miron Mihăilescu, *Sfânta Liturghie. Pâinea cea de-a pururi*, pp. 8-9.

[18] Pr. Prot. Savu Popa, „Prolog Pr. Miron Mihăilescu”, în vol. *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi...*, p. 6.

preoți, avea un suflet parcă de mănăstire, de rugăciune permanentă, și dimineața și seara. Părintele Miron Mihăilescu „a fost o persoană care n-a pretins nimic de la nimeni: cât să faci, cât să vii, cât să te rogi”[19];

– *Protos. Teofil Părăian* (Mănăstirea Sâmbăta de Jos): Preotul Miron Mihăilescu a fost un om odihnitor de om[20];

– *Protoiereu Nichifor Todor* (Sibiu): Slujea atât de des, încât făcea concurență mănăstirilor (zilnic slujea Sfânta Liturghie, Miezonoptica ș. a.)[21];

– *Pr. Liviu Anghel:* Părintele Miron era aparte și prin râvna lui de a-L sluji pe Dumnezeu, pentru că în cei 58 de ani de preoție a slujit zilnic Sfânta Liturghie. Diminețile la ora 6 era în biserică la Utrenie și Liturghie, iar seara la Vecernie[22];

– *Pr. Prof. Ilie Moldovan* (Sibiu): De la început mă simt obligat să vă spun cât de impresionat am fost văzând cum luau Sfânta Cuminecătură credincioșii acestei biserici, plângând; Am învățat de la el ca dintr-un testament: Cine a mai vorbit, în termenii experienței duhovnicești, despre rugăciunea de dimineață, moment în care, deschizând ochii, te-ai trezit ca ciocârlia lăudând pe Dumnezeu?

Un alt punct: semnificația fiecărei zile: fiecare zi este zi de mântuire. Noi trebuie să transformăm viața în acte liturgice (sărbătorile-repere ale anului, ale vieții creștine)[23];

– *Pr. Ioan Matei* (comuna Șușca, Moldova Nouă): Ca preot al lui Hristos slujind în fiecare zi Liturghia, începând cu ora 6 dimineața, aceasta indiferent de vreme, deși avea 80 de ani. El spunea „Liturghia în continuare”[24];

– *Pr. drd. Mihai Petian*: Preotul Miron Mihăilescu îl invită pe om să se scuture de superficialitate și să fie atent la trăirea în Hristos a fiecărei clipe: „Vă avertizez, luați în serios problema, așa cum mi-am impus eu să o iau...”[25];

– *Preoteasa Cristina Matei* (Moldova Nouă): „Vorbea de Domnul Hristos, așa cum nimeni nu ne mai vorbise vreodată. Numele Hristos îi era permanent pe buze și ne-a învățat și pe noi să ne gândim la El, cu fiecare bătaie de inimă”[26].

---

[19] Pr. Miron Mihăilescu, *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi...*, p. 20.
[20] Pr. Miron Mihăilescu, *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi...*, p. 23.
[21] Pr. Miron Mihăilescu, *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi...*, p. 24.
[22] Pr. Icon. Stavr. Liviu Anghel, „Părintele Miron-duhovnicul iubirii”, în: Părintele Miron Mihăilescu, *Cum să te rogi neîncetat,* p. 8.
[23] Pr. Miron Mihăilescu, *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi...*, pp. 27-28.
[24] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 52.
[25] Pr. Miron Mihăilescu, *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi...*, p. 35.
[26] Preoteasa Cristina Matei, „Mărturii despre Părintele Miron (n. 22 ian.1914 – m. 11 sept. 1998)”, în vol. Părintele Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* p.11.

Din învățăturile părintelui Miron Mihăilescu

Cei aproape 60 de ani de slujire preoțească, adâncă, asumată, cu împărtășire zilnică, l-au făcut să aibă o înaltă înțelegere a lui Dumnezeu și iubirii Sale față de noi, oamenii, a grijii pe care El ne-o poartă zi de zi, a Bisericii și învățăturii ei, a menirii preotului. Lecturând cu atenție predicile și zicerile părintelui Miron, dacă nu am ști cine este autorul, nici când a trăit, le-am considera, poate cu excepția câtorva, a fi ale unora dintre părinții sau duhovnicii din primele secole ale creștinismului sau ale unora dintre marii duhovnici aghioriți din vremea noastră. Și aceasta pentru faptul că, trăind în mod autentic, real, viu „cuvintele vieții veșnice" (Ioan 6, 68), a fost în același duh cu Părinții și Sfinții Bisericii din toate timpurile și din toate locurile. Întrucât „Hristos, ieri, astăzi și în veci este același" (Evrei 13, 8), și toți cei care au trăit în El, cu El și prin El, au fost mereu actuali. Și atunci când au trăit și scris, și după aceea.

Având în vedere tocmai valoarea și actualitatea lor, în rândurile ce urmează, consider că este mai util să-l las pe părintele Miron să vorbească despre slujirea preotului, împărtășanie, post, relația noastră cu Dumnezeu, căsătorie, relația părinți-copii ș. a.

Datoria preotului:

„Noi, preoții, nu muncim destul pentru a face cunoscut oamenilor Duhul binelui lui Dumnezeu.... Să nu ne înșelăm: Până nu vezi oamenii ajunși la starea de a nu mai putea trăi fără Sfânta Biserică, cu Tainele ei – înnoiți în toată gândirea lor și în fapte – să nu socotești că ai reușit mare lucru!"[27]. „Este o perspectivă cumplită înaintea noastră, a celor ce avem putința de a-L ajuta pe bunul Dumnezeu să ridice inimile la El, și nu o facem. Vom avea, în cazul acesta, soarta sării ce nu sărează: vom fi aruncați, lepădați. Aceasta e groaza noastră, a preoților: unul care citește Evanghelia, direct din inima Mântuitorului, și nu o pune mai departe, pe viață și pe moarte, la inima ascultătorilor, aceasta nu are nici o cinste"[28];

Cine e trimis către oameni, din partea Mântuitorului, acela trebuie să aibă aceeași râvnă a Mântuitorului, râvna dovedită pe Cruce. Nu le dau canon așa cum se obișnuiește, pentru că ceea ce le cer eu insistent a fi, totodată, cel mai greu, dar și cel mai frumos canon: acela ca dimineața când te trezești din somn, să-ți aduci aminte că ești viu, adică să-ți reiei trezvia inimii pe care ai avut-o la culcare. Pentru aceasta trebuie să adormi la rugăciune, pentru că Hristos lucrează în viața ta. Să se instaleze o comuniune de gânduri și simțăminte cu El, astfel ca omul să știe că nu e singur, ci

[27] Părintele Miron Mihăilescu, „Spiritul dogmei", în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 32.
[28] Părintele Miron Mihăilescu, „Ce așteaptă Dumnezeu de la preot", în vol. *Vorbește Dumnezeu*, p. 188.

purtător de Hristos. Acest canon îl dau: omul să nu uite că e împărtășit. Le spun mereu credincioșilor că Mântuitorul nu scuză. Nu L-am văzut nicăieri, în Sfânta Scriptură, scuzând pe cineva. I-a spus cuiva: „nu-i nimic dacă nu poți chiar așa, fiindcă Tatăl Meu e bun și te iartă? – Dimpotrivă, ne-a poruncit: „Fiți desăvârșiți ca Tatăl Meu". Nicăieri nu vom afla o alternativă[29]. El îl iartă, dar nu-l scuză pe cel ce-și socotește de mică importanță greșeala: „Mântuitorul ne iartă, dar nu ne scuză, și aici e tâlcul iertării, că ne iartă pentru faptul că nu știm ce facem, dar nu ne scuză, fiindcă ține la Tatăl"[30];

Preotul trebuie să aibă gândirea lui Hristos, după cum Hristos are gândirea Tatălui și această gândire a lui Hristos, însușită de preot, e transmisă și credincioșilor, pentru ca fiecare să ajungă să aibă această gândire[31];

Preotul are răspunderea de a aduna toate aceste răspunderi ale tuturor, de a-i împărtăși apoi și de a fi martorul a ce gândește Dumnezeu despre fiecare. În inima fiecărui credincios, preotul e martorul faptului că-l iubește Dumnezeu... Preotul nu are voie niciodată să aibă inima goală, niciodată nu trăiește singur ci, întotdeauna, cu toți cei cu care laolaltă se împărtășește[32];

– Preotul care nu se roagă, care nu clocotește de dorul îngenunchierii continue în fața Tronului iubirii Lui Dumnezeu, acela-din Sahara sufletului său-nu va culege decât secetă pentru sine și pustiu pentru alții. Rodul bogat, clocotirea harului, nu purced decât din oaza binecuvântată de apele spirituale ale intensei trăiri lăuntrice, ale rugăciunii[33].

Rostul Teologiei:

Teologia lucrează trezirea omului în Dumnezeu, îl ajută să-și dea seama că e în Dumnezeu, trăind el, și ca atare trebuie să-și desfășoare viața în legătură directă, vie, cu Dumnezeu, în cadru liturgic, în cadrul Sf. Împărtășanii...."[34]. „Pentru aceasta, zice părintele Miron, nu e nevoie să aduni cultură din toate părțile și s-o împrăștii mai departe. Lucrul acesta îl știu și oamenii lumii acesteia. Ei nu cunosc, în schimb, punctul de vedere al lui Dumnezeu. Că îi informez eu cu ce au zis cutare și cutare,

---

[29] Pr. Miron Mihăilescu, „Cel mai frumos canon", în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 112.
[30] Pr. Miron Mihăilescu, „Sfânta Împărtășanie: Pâinea noastră cea de toate zilele", în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 84.
[31] Pr. Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 119.
[32] Pr. Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 234.
[33] Vasiu Laura, *Însemnări din caietele părintelui.*
[34] Pr. Miron Mihăilescu, „Ne cheamă Dumnezeu", în vol. *Sfânta Liturghie. Pâinea cea de-a pururi*, p. 101.

este doar un mic semnal de alarmă. Trebuie să se atragă atenția asupra trăirii efective în taina Lui[35].

Necesitatea Sfintei Împărtășanii:

„Fără împărtășirea cu Hristos, noi nu avem viață. Sfânta Liturghie-ospățul dragostei pregătit de Dumnezeu pentru noi, unde-și exprimă dragostea Lui de care trebuie să fim conștienți că o are și la care așteaptă să punem răspunde și noi pe măsură. Neîmpărtășiți cu Hristos, nu e de trăit. E un dezastru, o urâciune și o durere a Cerului să existe om pe pământ neîmpărtășit cu viața Lui, a Mântuitorului. El ne e viață și fără El nu suntem vii. În momentul în care gândim fără El, suntem un dezastru în lumea asta pe care Dumnezeu o vrea bună și frumoasă, căci de aceea zidit-o"[36];

Nouă ne trebuie inima să ne-o hrănim dumnezeiește. Trupul întreține inima să funcționeze, dar nu pâinea îmi pune în mișcare funcționalitatea gândirii dumnezeiești. Asta o face Duhul Sfânt, care-l găzduiește în noi pe Mântuitorul"[37];

E un dezastru, o urâciune și o durere a Cerului să existe om pe pământ neîmpărtășit cu viața Lui, a Mântuitorului[38];

Uite, omule, asta-i viața: munciți-vă pentru pâinea cea vie, Care sunt eu. Dacă nu Mă mâncați pe Mine, nu aveți viață!"[39];

„Nu postirea noastră în sine o dorește El, ci împlinirea în noi a tainei prin care arsura pântecelui gol se transformă în dor de Cel pentru care te-ai lipsit de hrană, dar pe care numai Sfânta Cuminecare cu pâinea și vinul transformate în Trupul și Sângele Lui prin lucrarea Duhului Sfânt îl poate alina. Îl alină, dar nu-l stinge, fiindcă cel ce-l mănâncă și-L bea pe Hristos astăzi Îl vrea și mâine, cu mai multă ardoare"[40];

În continuarea argumentării sale, părintele Miron aduce un argument istorico-liturgic în favoarea împărtășirii (mai) dese:

> „Să ne aducem aminte că, în primele secole, creștinii posteau până seara, când se și împărtășeau. Pentru că în Postul Mare nu se jertfește decât sâmbăta și duminica, în joia celei de-a cincea săptămâni și în Joia Mare, râvna credincioșilor de a se împărtăși zilnic a impus săvârșirea Liturghiei cu darurile sfințite în duminica anterioară. Dacă s-a rânduit, din partea Bisericii-prin Sfinții Părinți- acest program de împărtășire în tot timpul postului, de ce se

[35] Părintele Miron Mihăilescu, „Ce așteaptă Dumnezeu de la preot", în vol. *Vorbește Dumnezeu*, p. 191.
[36] Pr. Miron Mihăilescu, „Chemarea la ospățul împărătesc" (cuvânt la duminica a 28-a după Rusalii), în vol. *Cum să te rogi neîncetat*, p. 47.
[37] Pr. Miron Mihăilescu, „Despre împărtășire-deasă sau rară", vol. *Cum să te rogi neîncetat*, p. 86.
[38] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 113.
[39] Pr. Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 103.
[40] Părintele Miron Mihăilescu, „Sfânta Împărtășanie: Pâinea noastră cea de toate zilele", în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 76.

recomandă astăzi, chiar și în mănăstiri, împărtășirea doar la 40 de zile? Ca să nu vorbesc de mireni, cărora li se cultivă e indiferența față de Sfânta Împărtășanie, inducându-li-se ideea că împărtășania este legată de cele patru posturi mari…

Însăși slujirea Sfintei Liturghii, Duminica, se săvârșește pentru a ne învăța cu împărtășirea deasă. Numai prin împărtășire deasă putem menține, proaspătă, râvna de a-L urma pe Hristos, faptic, în gândire, în decizii și în toată viețuirea noastră în mijlocul lumii”[41];

„Cine nu se împărtășește omoară viața. Se mai leagă unii de Maria Egiptenaca: Ea nu s-a împărtășit decât în ultima clipă. Fă și tu ca ea și ești justificat, dar după ce dovedești tot ce a dovedit ea în cei 40 de ani de dăruire numai lui Hristos”[42].

Iubirea lui Dumnezeu față de noi și răspunsul nostru:

„Sunt de plâns oamenii care se scuză că n-au vreme să se ocupe de duhul dragostei lui Dumnezeu cu care-i ține în viață, n-au vreme să-i răspundă în această dragoste. Atâta nesimțire la omul care a fost înzestrat cu inimă dumnezeiască, cu posibilități de a simți dumnezeiește! Să afli la om această scuză, că nu poate aprecia ca bun suprem ceea ce are de la Dumnezeu, apreciind mai mult ce are el prin munca lui, prin mijloacele lui, prin bucuriile ce și le-a creat autonom. Ce urâciune pe pământ este un om trăind fără înțelesul adevărat pe care Dumnezeu l-a dat vieții lui!”[43]

„Dumnezeu trebuie crezut pe cuvânt. Iubirea adevărată nu înșală niciodată, nu e înceată, ci grabnică în a se dovedi total, pe loc, deci nu avem nii un motiv să nu-L credem pe Dumnezeu, pe cuvânt. Ceea ce a spus, a și făcut. A spus că ne iubește și că ne va arăta aceasta, și a și săvârșit prin Fiul, Care nu ni S-a făcut iubirea vie a Tatălui, lucrătoare până la capăt”[44]. „Dacă nu-l credem pe cuvânt pe Mântuitorul, n-am făcut nimic. Pe Dumnezeu nu este altă cale de a-L crede, decât a-L crede în tot ce-a spus”[45];

„Aceasta este viața omului cea adevărată, acesta e sufletul adevărat al omului: unime perfectă a inimii, întru dragoste, cu Sfânta Treime. Iubind ca Dumnezeu, omul

---

[41] Părintele Miron Mihăilescu, „Sfânta Împărtășanie: Pâinea noastră cea de toate zilele”, în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 77.
[42] Părintele Miron Mihăilescu, „Sfânta Împărtășanie: Pâinea noastră cea de toate zilele”, în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 82.
[43] Părintele Miron Mihăilescu, „Chemarea la ospățul împărătesc” (cuvânt la duminica a 28-a după Rusalii), în vol. *Cum să te rogi neîncetat,* pp. 52-53.
[44] Părintele Miron Mihăilescu, „Ce așteaptă Dumnezeu de la preot”, în vol. *Vorbește Dumnezeu,* p. 178.
[45] Pr. Miron Mihăilescu, „Hristos este hrană și viață”, în vol. *Sfânta Liturghie. Pâinea cea de-a pururi,* p. 11.

este om. Să începem fiecare zi cu dorința de a face numai bine, de a bucura sufletele semenilor noștri"[46];

„Viața, dacă nu-i desăvârșită, n-are nici o valoare. Dragostea, dacă nu-i dragoste deplină, n-are nici o valoare[47]. Dacă viața noastră nu-i dar din dragoste, nu-i viață. Dumnezeu e în noi numai în măsura în care suntem dispuși să împărțim darul dragostei cu aproapele[48]. Nu e viață, viața noastră, dacă nu este perfectă asemenea lui Hristos care ne-o exemplifică prin propria Lui ascultare de Dumnezeu[49];

Realitatea vieții este pur și simplu o permanentă trăire cu Hristos... Dacă nu a dovedit prin nimic omenitatea sa, care este Hristos trăind în inima lui, înseamnă că nu a trăit, el nici nu s-a născut[50].

Faptul cel mai important este că viața se menține în om prin intervenția Celui care a dat-o, prin menținerea în ea a Celui ce ne-a dat-o. El ne-a dăruit viața și a și rămas în ea, în viața oferită nouă[51];

„Avem minte, pentru a gândi cu Hristos, nu pentru altceva; avem viață, spre a o gândi dumnezeiește. De la El să preluăm sensul vieții noastre, din însăși gândirea Lui"[52].

Valoarea Spovedaniei:

„Ceea ce fac eu la Sfânta Spovedanie este egal cu ceea ce se face când se sfințesc Darurile: în numele lui Dumnezeu îl dezleg pe om de el însuși și-l leg de Domnul Hristos, în avans"[53]. Iar referitor la duhovnic, părintele Miron zice că: „Duhovnic e acela care pipăie Duhul lui Dumnezeu în frumusețea Lui, frumusețe ce nu se vede, dar se poate înțelege cu inima, și Duhovnicul care vede Duhul, taina supremă a vieții, este Hristos... Duhovnicii trebuie să îndrume spre Duhovnicul real, Care e Hristos"[54].

La Spovedanie începe sfințirea omului[55].

Spovedania este angajare de a trăi în Hristos, Cel cu Care vrem să ne cuminecăm[56].

---

[46] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 136.
[47] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 99; Vezi și Părintele Miron Mihăilescu, *Duminica tuturor sfinților,* în vol. „Cum să te rogi neîncetat".
[48] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 224.
[49] Părintele Miron Mihăilescu, *Cum să te rogi neîncetat,* p. 23.
[50] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 247.
[51] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 251.
[52] Pr. Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* p. 240.
[53] Părintele Miron Mihăilescu, „Ce așteaptă Dumnezeu de la preot", în vol. *Vorbește Dumnezeu,* p. 195.
[54] Părintele Miron Mihăilescu, „Ce așteaptă Dumnezeu de la preot", în vol. *Vorbește Dumnezeu,* p. 198.
[55] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu,* p. 252.
[56] Părintele Miron Mihăilescu, „Postul, școală a dragostei", în vol. *Vorbește Dumnezeu*, p. 63.

Asumarea Crucii:

Crucea nu constă în durerile și necazurile de tot soiul, ci în călcarea pe voia proprie și a face voia lui Dumnezeu în locul voii tale. Adevărata cruce e altceva, e moartea cea vie pe care o trăiește cineva când renunță la el însuși și Îl acceptă pe Mântuitorul drept viață în el[57].

Crucea e moartea vie pe care o suporți după ce te-ai împărtășit, e curajul de a rămâne pe poziția renunțării la tine, total, și a lăsa pe Hristos să hotărască și să gândească în locul tău[58].

Numai atunci poți muri în siguranță, când ai împlinit înlocuirea ta cu Hristos[59].

Înțelesurile postului:

„Să folosim postul, cum l-a folosit Mântuitorul, pentru a învăța să iubim ca Dumnezeu, conștienți că noi cu El iubim, când iubim. Nu putem iubi fără El. Asta înseamnă a te împărtăși cu El: ne însușim iubirea Lui, învățăm să iubim ca El, cu măsurile Lui. El are măsurile nemărginirii binelui. Numai cu măsurile Lui putem trăi adevărata viață, iar măsurile Lui le învățăm prin post, care ne antrenează veghea și atenția la El. În post înveți măsura lui Hristos, Care face dumnezeiește tot binele... Degeaba vorbim despre post și dragoste, dacă nu înțelegem că prin post învățăm a pune în aplicare tocmai dragostea, care să devină apoi legea vieții și a manifestărilor voinței noastre; așa departe să meargă voința noastră, până unde o duce dragostea lui Dumnezeu”[60].

„Dacă nu ai postit și nu te-ai rugat, nu te poți apropia de Sfânta Împărtășanie, pentru că aici sunt condițiile perfecțiunii. Postul și rugăciunea își au duhul lor, dar nu în ele însele stă măsura, ci în Duhul lui Dumnezeu. Nu trupul dă tonul prin felul cum îl îngrijim, ci duhul. E, duhul, știe cum să îngrijească trupul.... Problema postului, a pregătirii în vederea Împărtășaniei, aparține duhului”[61].

„Recunoaștem că gândirea noastră e totdeauna ocupată de un om, de o figură omenească? Niciodată nu gândim fără a avea în mintea noastră un om. În permanență îmi aduc aminte de cineva. Gândirea noastră e o preocupare în legătură cu oamenii, în continuu, atât ca atenție a noastră îndreptată spre ei, cât și ca așteptare a atenției oamenilor față de noi. Sincer vorbind, așteptăm ca toată lumea să țină cont că **eu sunt**

---

[57] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, pp.191-192.
[58] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 195.
[59] Părintele Miron Mihăilescu, *Iubind ca Dumnezeu...*, p. 198.
[60] Părintele Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* pp. 61-62.
[61] Părintele Miron Mihăilescu, „Cel mai frumos canon”, în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 122.

(subl. autorului) și am nevoie de atenția altora. În continuu avem pretenția de a fi iubiți de toți oamenii... În post facem, deci, facem școala atenției la felul de a vedea al lui Hristos și ne lecuim de egoismul care ne face să nu-l vedem pe aproapele nostru precum așteptăm să fim văzuți noi de către el”[62]. „În post, facem exercițiul dezintoxicării de meschinărie și răutate: Fericiți cei curați cu inima, aceia vor vedea pe Dumnezeu. Inima curată este inima cea cu gândire dumnezeiască, este cea cu dragoste dumnezeiască, este cea cu prețuire ca a lui Dumnezeu față de toate ale Lui. Prețuirea e dragoste, iar neprețuirea e lipsa dragostei. Unde nu este prețuire deplină, ca a lui Dumnezeu, acolo nu e dragoste”[63].

Sfaturile și îndemnurile sale erau simple, de o simplitate debordantă, dar de o uimitoare profunzime duhovnicească. Unei credincioase i-a spus: „Inima ta să fie inima lui Hristos‖. Femeia a adăugat ironic: „Nici mai mult, nici mai puțin!, dar părintele i-a răspuns: „Da, adevărat, pentru că mai mult nu se poate, iar mai puțin nu înseamnă nimic”.

Despre căsătorie[64]

În căsnicie nu mai ai libertatea de a face ce dorești, ci ai o libertate în comun cu soția, nu libertate personală. Ești doi într-unul, adică libertate în comun. Din păcate, în viața de toate zilele se ajunge în a face fiecare pe cont propriu ce poate, ce știe. În acest caz nu mai e vorba de căsnicie, ci totu-i un chin, un compromis.

Adevărată căsnicie este numai atunci când soții gândesc și fac, ceea ce fac, cu o inimă și un suflet. Rare sunt căsniciile adevărate, ca și oamenii adevărați! Idealul este ca libertatea să fie înțeleasă în tonul principiului liturgic: -cu o gură și cu o inimă simțim și mărturisim. Dacă accepți căsnicia, accepți să-ți acomodezi libertatea, să ți-o supui împărțind-o cu partenerul, cu alte cuvinte făcând și ce nu îți convine să faci, un fel de tăierea voii mai strașnic chiar decât în mănăstire (soțul pentru soție, soția pentru soț).

Acesta-i idealul: tăierea voii, voie pe care tu o ai într-un fel, el într-altfel, dar amândoi, în deplin acord, v-ați înțeles că renunțați la voia proprie, supunându-vă împreună voii lui Hristos. Te acomodezi asumându-ți această cruce, de a călca pe voia ta, pentru soție (sau soț) de dragul lui Dumnezeu, căci tu, doar, o iubești cu iubirea lui Dumnezeu. Și atunci renunță ambii la voia lor și se înțeleg dumnezeiește,

---

[62] Pr. Miron Mihăilescu, „Postul, școală a dragostei”, în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 48.
[63] Pr. Miron Mihăilescu, „Postul, școală a dragostei”, în: *Vorbește Dumnezeu*, p. 48.
[64] Vasiu Laura, *Însemnări din caietele părintelui* (am avut privilegiul și bucuria de a intra în posesia câtorva dintre ele).

purtând crucea în comun (crucea despărțirii de voia ta). Tu o faci în felul tău, eu în felul meu, dar amândoi în același scop de a-L urma pe Hristos[65].

Relația părinți-copii

Între părinte și copil trebuie să existe relații de slujire. În procesul educației intervine autoritatea părintelui pe care el și-o impune, dar o impune într-un stil de slujire. Vei avea, ca părinte, severitatea de a nu ceda capriciilor copilului, asta de dragul răspunderii ce o ai pentru el, țintind ca până la urmă să te înțeleagă și copilul. De aici rezultă armonia în relațiile părinte-copil. Măsurile luate, să fie severe însă mlădiate într-un fel anume (aici e arta artelor), prin care și copilul să înțeleagă că este spre binele lui, altfel nu se va prinde nimic, dacă el nu simte și nu înțelege dragostea părintească din gesturile tale[66].

Din cugetările Părintelui Miron[67]:

Sufletul, ce e sufletul? Este o neîntreruptă viață dumnezeiască.

Începând a ne ruga neîncetat, începem a trăi însăși viața veșnică.

Consistența sufletului constă în a recunoaște pe Dumnezeu izvor al vieții și a ne referi la El neîncetat.

Crucea este să faci saltul, de la tine direct la Dumnezeu.

Ia-ți omule diminețile din mâna Mea, ca să-ți fie amiezile prânz ceresc, iar așternutul odihnei, leagăn îngeresc[68].

Aceasta-i misiunea preoțească: preotul să fie martorul cutremurat de realitatea lucrării lui Dumnezeu în noi și să nu tacă, să nu înceteze a trezi lumea la realitate.

Suntem uniți cu Dumnezeu în măsura-n care viața o punem la dispoziția aproapelui, așa cum ne-a pus-o El la dispoziție. Asta e taina lui Hristos.

„Duminica nu e lăsată întru odihnă; ci pentru ca, nemuncind în înțelesul obișnuit, să nu te mai înstrăinezi lucrului și lumii... E ziua Domnului, adică ziua singurătății tale, a întoarcerii tale la izvor. Cum ar putea fi binecuvântată munca din celelalte zile dacă n-ai avea la începutul și capătul lor această Duminică de regăsire?

„Numai atunci ai personalitate, când concepi binele ca Dumnezeu”[69].

---

[65] Părintele Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* pp. 207-208.

[66] Părintele Miron Mihăilescu, „Taina Căsătoriei. Taina aproapelui și a prieteniei. Succesiunea duhovnicească”, în vol. *Vorbește Dumnezeu,* p. 208.

[67] Ele au fost consemnate de părintele Miron în caietele sale și păstrate de Vasiu Laura, iar altele au fost publicate în cele patru volume menționate.

[68] Pr. Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* p. 285.

[69] Părintele Miron Mihăilescu, „Taina dragostei și Taina spovedaniei”, în vol. *Cum să te rogi neîncetat,* p. 154.

„Când nu mai simți inima ta ca pe inima Lui, atunci apare mândria și asta-i căderea”[70].

„Să iubim viața căutând pe Dumnezeu și să iubim moartea fiindcă ne întâlnim cu El.

Spre sfârșitul vieții și al activității, părintele Miron avea să mărturisească: „Ce mă bucură-singura mea bucurie, după ce mi-am încheiat activitatea-este faptul că am ajuns totuși să văd biserica plină de o seamă de suflete care vin să se împărtășească... E un rezultat, și mă gândesc, dacă ar fi acum Părintele Stăniloae, dacă ar fi aici, i-aș spune: Părinte, uite, a fost posibil să se umple biserica Duminica de oameni care vor să se împărtășească, pentru că acesta-i sensul slujirii preotului: să-i trezească pe oameni la realitatea că inima lor e fără rost dacă nu se schimbă, primindu-L pe Domnul Hristos, dimpreună cu duhul binelui în ea, în această inimă”[71].

Concluzii

Deși preoția constituie o instituție pe cât de veche pe atât de importantă în istoria poporului român, din nefericire nu cunoaștem decât puține nume de preoți care s-au remarcat prin viețuirea, cultura și lucrarea lor.

Dacă în istoria Bisericii noastre sunt prezentați numeroși ierarhi, care au avut o contribuție fundamentală la păstrarea și cultivarea credinței, la promovarea și dezvoltarea culturii, la inițierea și intensificarea activităților sociale, la ajutorarea Locurilor Sfinte, precum și la întărirea relațiilor dintre românii aflați în cele trei țări, în ceea ce-i privește pe preoți, deși au fost mult mai numeroși și au avut și ei un rol esențial în păstrarea identității de credință, neam și limbă, foarte puțini dintre ei sunt cunoscuți cu numele sau lucrarea lor.

De aceea, tema acestui an omagial, închinată preoților și învățătorilor neamului românesc, ca și primarilor gospodari, ne oferă binecuvântatul prilej de a face o incursiune în istoria mai veche sau mai nouă a Bisericii pentru a aduce în atenția celor de astăzi, și nu numai, chipuri alese și a le oferi drept modele celor ce slujesc Sfântul Altar sau catedra.

Dintre aceștia un loc aparte îl ocupă preotul Miron Mihăilescu. El s-a remarcat prin pregătire teologică temeinică, fiindu-i apropiat Părintelui Dumitru Stăniloae nu doar în anii studenției, ci și după aceea, prin râvnă fierbinte, slujind zilnic Sfânta Liturghie aproape 60 de ani, și prin devotament total față de Dumnezeu și semeni,

[70] Părintele Miron Mihăilescu, „Despre libertate în Hristos”, în vol. *Cum să te rogi neîncetat,* p. 163.
[71] Părintele Miron Mihăilescu, *Vorbește Dumnezeu,* pp. 29-30.

fiind la dispoziția acestora toată viața, făcându-se pe sine jertfă reală, „o dăruire ca a lui Hristos”.

Am prezentat, în linii generale, chipul luminos al părintelui Miron cu nădejdea că el poate constitui un model sau un reper atât pentru profesorii de teologie, pentru studenți, cât și, în mod special, pentru preoți. Pentru profesorii de Teologie, întrucât el a fost marcat, încă din anii de studenție, de îndemnurile profesorilor săi, în mod deosebit ale părintelui profesor Dumitru Stăniloae. Pentru studenți, deoarece el a fost un student foarte silitor, aplecat spre studiu, preocupat lectură, colaborând la „Revista Teologică”. Pentru preoți, privind la cunoștințele sale biblice, la tactul pastoral și cu totul aparte la râvna slujirii, la viul ei.

„Cine l-a hirotonit episcop pe Timotei? (1 Tim 4,14)"?
– *O enigmă a Noului Testament?* –

Stelian TOFANĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

1. Preliminarii

În epoca apostolică, slujitorii Bisericii purtau diferite denumiri. Acestea erau date fie de locul pe care aceștia îl ocupau în rândul creștinilor, fie de specificul slujirii pe care o îndeplineau în Biserică. În acest sens, Apostolul Pavel le scrie creștinilor din Tesalonic, îndemnându-i să-i cinstească pe cei care sunt în fruntea lor, în slujire. Iată ce le spune: *„Dar vă rugăm, fraților, să-i aveți în cinste* (ἡγεῖσθαι αὐτοὺς) *pe cei ce se ostenesc între voi* (τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν) *și sunt mai-marii voștri* (προϊσταμένους ὑμῶν) *întru Domnul și vă povățuiesc* (νουθετοῦντας ὑμᾶς) *și pentru lucrarea lor* (διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν) *să-i socotiți vrednici de prisoselnică iubire*" (1 Tes 5,12-13).

Expresia ἡγεῖσθαι αὐτοὺς exprimă un îndemn care presupune un angajament sufletesc cu totul aparte, însemnând „să-i prețuiți mult"! Această prețuire trebuia să fie o atitudine continuă. [1] Așadar, cei din fruntea comunităților creștine aveau poziții de conducere spirituală, fiind, în același timp, și responsabili înaintea lui Dumnezeu pentru cei aflați în grija lor (cf. Evr 13,17).

Un astfel de lider spiritual a fost și Timotei, episcop în cetatea Efes (1 Tim 1,3?),[2] însoțitor și ucenic fidel al Apostolului Pavel în activitatea sa misionară. Acestuia, Sf. Pavel îi trimite două Scrisori, conținând îndemnuri cu privire la responsabilitatea și lucrarea lui pastorală, la conducerea comunității și la relațiile pe care trebuie să le aibă cu diferite categorii sociale din Biserica sa, etc. Aceste scrieri, care au rămas în Canonul Noului Testament sub denumirea de Epistolele I și II Timotei, sunt numite de prin secolul al XVIII-lea și „Epistole Pastorale"[3].

---

[1] Vezi *Comentariu al Noului Testament* (Editori John F. Walvoord & Roy B. Zuck), Ed. „Multimedia", Arad 2005, 699.
[2] Cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, III, 4, București 1987, 101 (Migne, PG 20, 220).
[3] *Dicționarul Noului Testament* (Edit. Reid G. Daniel), Ed. Casa Cărții, Oradea 2008, 427. Pentru o dezbatere legată de controversata problemă a paternității lor pauline, vezi Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, SUA, 1990, 607-636.

Timotei, destinatarul celor două Epistole, se bucură, însă, din partea Apostolului, și de o apreciere cu totul specială. Iată cum îl caracterizează Sfântul Pavel: *„Lui Timotei,*[4] *adevăratul fiu în credință”* (1 Tim 1,2); *„Pavel, apostol al lui Hristos Iisus, prin voia lui Dumnezeu după făgăduința vieții care este în Hristos Iisus, lui Timotei, iubitului fiu: Har, milă, pace de la Dumnezeu-Tatăl și de la Hristos Iisus, Domnul nostru”* (2 Tim 1,1-2). Așadar, Timotei se găsea cu Sfântul Pavel într-o relație spirituală cu totul aparte, ceea ce îl și determină pe Apostol să-l numească „*adevărat fiu în credință*”.

2. Originea lui Timotei și începuturile uceniciei sale

Apostolul Pavel îl întâlnește pe Timotei, se pare, în cetatea Listra,[5] în a doua sa călătorie misionară (anii 51-53). Sf. Luca, autorul cărții „Faptele Apostolilor”, consemnează: *„Şi a sosit la Derbe și la Listra. Şi era acolo un ucenic cu numele Timotei, fiul unei femei iudee credincioasă, dar al cărui tată era elin”* (cf. FAp 16,1). Potrivit acestei informații, numeroși specialiști consideră cetatea Listra ca fiind și locul nașterii lui Timotei[6].

Așadar, din punct de vedere religios, Timotei s-a născut dintr-o familie mixtă, tatăl său fiind grec, probabil păgân, iar mama evreică, convertită la creștinism. Din informațiile date de Sfântul Pavel, cunoaștem și numele mamei lui Timotei, și anume,

---

[4] Numele lui Timotei apare de 24 de ori Noul Testament. În toate aceste ocurențe, Timotei este amintit numai în legătură cu, sau de către Apostolul Pavel. Principalele informații despre viața și activitatea sa provin din Faptele Apostolilor (16,1-3; 17,14-16; 18,5; 19,22; 20,4), din Epistolele Sf. Pavel (Rom 16,21; 1 Cor 4,17; 16,10; 2 Cor 1,1.19; Filip 1,1; 2,19-23; Col 1,1; 1 Tes 1,1; 3,2.6; 2 Tes 1,1; Filimon 1, Evr 13,23), precum și din cele două Scrisori adresate lui direct (1 Tim 1,3.8.18; 4,12.14; 5,23; 2Tim 1,3-6. 14-15, 2,1-2; 3,10-11.14-15; 4,9.13.19.21) (Vezi Sabin Verzan, „Epistola I către Timotei a Sf. Ap. Pavel. Introducere, traducere și comentariu”, în rev. *Studii Teologice*, an XL, nr 2, București 1988, 58-59).

[5] Listra era o cetate așezată la nord vest de Iconiu (aprox. 35 km), devenită colonie romană din anul 6 î.Hr. (cf. Craig S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary (15,1-23,35)*, Vol 3, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan USA 2014, 2312).

[6] Vezi amănunte, Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1989, 276; Raymond F. Collins, *1 & 2 Timothy and Titus: A Commentary,* Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2002, 193; Benjamin Fiore, Daniel J. Harrington, *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus*, coll. Sacra Paginas Series, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2003, 169; John Phillips, *Exploring the Pastoral Epistles: An Expository Commentary*, Kregel Publications, Grand Rapids, Michigan, USA 2004, 7 urm.
O altă parte a specialiștilor sunt de părere că și cetatea Iconiu ar putea fi luată în calcul ca loc al originii lui Timotei având în vedere că el „avea bune mărturii” atât de la frații din Listra cât și de la cei din Iconiu (Cf. FAp 16,2). Listra putea fi menționată de către Luca doar ca cetatea în care Timotei trăia cu familia sa în momentul trecerii Sf. Pavel pe acolo (Vezi Craig S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary (15,1-23,35),* Vol 3, 2318-2319).

Eunichi (cf. 2 Tim 1,5), dar și pe cel al bunicii sale, care se chema Loida (cf. 2 Tim 1,5).

Se pare că, atât mama lui Timotei cât și bunica sa erau cunoscute Apostolului Pavel, care le laudă pentru credința lor sinceră, statornică și tare, precum și pentru educația religioasă aleasă pe care i-au oferit-o lui Timotei. Iată mărturia Apostolului: *„Plin sunt și de amintirea neprefăcutei credințe care este în tine, aceea care mai întâi s-a sălășluit în bunica ta Loida și-n maica ta Eunichi și despre care sunt încredințat că e și-n tine"* (2 Tim 1,5).

În aceeași Epistolă, Apostolul Pavel îi amintește, de fapt, lui Timotei despre această educație primită de la mama și bunica sa, subliniind o preocupare a lor specială, ca el, încă de mic copil, să cunoască cuvântul lui Dumnezeu din Sfintele Scripturi și să crească la adăpostul puterii lui. La acestea, el trebuia să facă mereu referire în misiunea sa, însemnând baza statorniciei lui în credință: *„Tu însă rămâi în cele ce-ai învățat și de care ești încredințat, deoarece știi de la cine le-ai învățat și fiindcă din pruncie cunoști Sfintele Scripturi, care pot să te înțelepțească spre mântuire prin credința cea întru Hristos Iisus"* (2 Tim 3,14-15).

Cu privire la încreștinarea familiei lui, specialiștii nu exclud varianta în care Apostolul neamurilor să fi stat în casa lui Timotei chiar în prima sa călătorie misionară, convertindu-i la creștinism și botezându-l pe Timotei. Profesorul Iustin Moisescu este chiar unul dintre bibliștii români care reprezintă acest punct de vedere, afirmând: *„Timotei a primit botezul în vremea celei dintâi călătorii misionare a Sf. Ap. Pavel în Asia Mică."*[7]

Cât privește vârsta la care Timotei va fi devenit ucenic devotat al Apostolului, dar și episcop în Efes, aceasta se poate stabili doar din speculații și deducții făcute pe baza textului biblic.

Se cunoaște că la data la care Apostolul Pavel îi trimite prima Epistolă (aprox. anul 65),[8] Timotei era încă tânăr. Astfel, Sf. Pavel îl sfătuiește cu privire la virtuțile la care să apeleze pentru a compensa tinerețea și lipsa sa de experiență pastorală: *„Nimeni să nu-ți disprețuiască tinerețea* (νεότης)*; dimpotrivă, fă-te credincioșilor pildă în cuvânt, în purtare, în iubire, în duh, în credință, în curăție"* (1 Tim 4,12).

---

[7] Cf. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova 1955, 100.

[8] A se vedea amănunte legate de cronologia vieții Ap. Pavel, Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, 1006-1007; Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken,* (Walter der Gruyter), Berlin 2003, 40.

În a doua Epistolă trimisă (aprox. sfîrșitul anului 66)[9], același Apostol îl pune în gardă vizavi de cursele tinereții: *„Fugi de poftele tinereții* (Τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε) *și urmărește dreptatea, credința, iubirea, pacea cu cei ce din inimă curată Îl cheamă pe Domnul”* (2 Tim 2,22). Așadar, Timotei era încă tânăr când Apostolul Pavel îi dă sfaturi privind atitudinea pe care trebuia să o adopte în fața creștinilor din comunitatea sa pe care el o păstorea în calitate de lider spiritual.

În antichitatea greacă, tânăr era considerat cel care mai putea să fie soldat, să poarte arme, putând avea între 30-45 de ani[10]. Ținând seama, apoi, că Apostolul Pavel îl ia cu sine pe Timotei din Listra, în jurul anului 51, la începutul celei de a doua călătorii misionare, când nu putea fi mai tânăr de 20-25 de ani, vârsta minimă pentru a fi putut agonisi acele bune mărturii ale fraților din Listra și Iconiu și de care Apostolul neamurilor avea cunoștință (cf. FAp 16,2), precum și faptul că în Scrisorile pe care i le trimite, îl numește „tânăr”, Timotei trebuie să fi avut, ca vârstă, aprox. între 35-40 de ani când va fi fost așezat episcop în Efes[11].

Legat, însă, de începutul uceniciei lui Timotei pe lângă Apostolul Pavel, un eveniment din viața sa surprinde, și anume, cel al tăierii lui împrejur. Așadar, tânărul ucenic, deja botezat și încreștinat, este tăiat împrejur de însuși Apostolul Pavel (FAp 16,3).

Actul circumciziunii lui Timotei, prezentat de autorul Faptelor Apostolilor în capitolul 16, este pus în contrast cu necircumciziunea lui Tit, fapt menționat în Gal 2,3: *„Dar nici Tit, care era cu mine și era elin, n-a fost silit să se taie-mprejur”*[12].

Așadar, se pune întrebarea: Pentru care motiv, același Apostol, același mentor, pe un ucenic, Timotei, îl taie împrejur, iar pe altul, Tit, nu, amândoi ucenicii fiind deja botezați, de vreme ce tăierea împrejur, conform Sinodului Apostolic din Ierusalim, nu trebuia impusă neevreilor? (cf. FAp 15,5-12. 19). Sf. Luca menționează, însă, un amănunt, și anume, că Timotei a fost circumcis „din pricina iudeilor”: *„Pavel a voit ca acesta să vină cu el; și luându-l, l-a tăiat împrejur, din pricina Iudeilor care erau în acele locuri; că toți știau că tatăl lui era elin”* (FAp 16, 3).

Deși Pavel nu acordă circumciziei nici o valoare, totuși, devine concesiv în cazul lui Timotei, pe care Iudeii l-ar fi putut învinui de apostazie dacă, născut din

---

[9] Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, 1006.
[10] Cf. Sabin Verzan, „Epistola I către Timotei a Sf. Ap. Pavel. Introducere, traducere și comentariu”, 61.
[11] A se vedea C. Spicq, *Les Epitres Pastorales*, Paris 1948, vol. 2, 511 ; Sabin Verzan, „Epistola I către Timotei a Sf. Ap. Pavel...”, 62.
[12] Vezi Richard Hanson, *The Acts*, Clarendon Press, Oxford, 1967, 166-167.

mamă evreică, ar fi rămas necircumcis. Actul face parte, oarecum, din strategia misionară a Apostolului.

Așadar, ne voind să renunțe la ucenicul devotat misiunii sale, și pentru a nu fi acuzat de pângărirea Sinagogii, așa cum va fi acuzat că a adus în Templu un grec, pe Trofim din Efes (cf. FAp 21,28-30), Pavel decide să îl taie împrejur pe discipolul său. Odată tăiat împrejur de către Apostol, asumat de către el, recunoscut de comunitate, Timotei primește statutul oficial de „adevărat fiu” al „tatălui adoptiv”. Astfel, Timotei devine, din punct de vedere al Legii iudaice, dar și al legii romane, „fiul legitim” al mentorului său.

Așadar, diferența dintre statutul lui Timotei și cel al lui Tit, în fața iudeilor, este una de percepție. Timotei, după naștere iudeu, a fost perceput ca iudeu, iar Tit, de origine păgână, nu a fost văzut de către iudei, ca fiind iudeu[13].

3. Hirotonia lui Timotei întru diacon sau preot?

Despre hirotonia lui Timotei, Epistolele Pastorale vorbesc în două locuri:

- **2 Tim 1,6: „...** ***te îndemn să reînsuflețești*** **(ἀναζωπυρεῖν)** ***harul lui Dumnezeu*** **(τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ)** ***care este în tine prin punerea mâinilor mele*** **(διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου)”.**
- **1 Tim 4,14:** ***„Nu nesocoti harul care este întru tine, care ți s-a dat prin profeție cu punerea mâinilor preoțimii*** **– μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου)*”***

Cât privește primul text, acesta are câteva elemente specifice, ceea ce ne face să credem că Apostolul Pavel nu se referă la același moment amintit în 1 Tim. 4,14. Hirotonia menționată în 2 Tim. 1,6 îl are ca săvârșitor pe Sf. Pavel, pe când cea menționată în 1 Tim 4,14 ar aparține mai multor slujitori bisericești.

Contextul primei hirotonii ne arată clar că Apostolul se referă, sub o influență nostalgică, la momentele incipiente ale misiunii lui Timotei, la originile și la trăsăturile familiei sale, și atunci, putem conchide, simplu, că textul din 2 Tim 1,6 face referire la un timp anterior celui din 1 Tim 4,14[14].

---

[13] A se vedea amănunte în acest sens, *Comentariu al Noului Testament*, 390; J. D. Cohen, ”Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent,” în *Journal of Biblical Literature*, 105 (1986), nr. 2, 261.

[14] Fritz Grünzweig crede că punerea mânilor Apostolului Pavel peste Timotei va fi avut loc chiar în Listra, în a doua călătorie misionară, și va fi fost săvârșită dimpreună cu ceilalți „bătrâni” ai Bisericii din cetate (cf. Fritz Grünzweig, *Epistolele către Timotei, Epistola către Tit, Epistola către Filimon* (col. Comentariu Biblic), vol. 18-19, Ed. Lumina lumii, Sibiu 2007, 298-299).

În această situație, hirotonia vizată în textul din 2 Tim 1,6 nu poate să fie decât cea întru diacon și/ sau întru preot[15]. Expresia ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου – *prin punerea mâinilor mele* vorbește clar despre actul unei hirotoniri, autorul acesteia fiind Ap. Pavel. Genitivul (μου) al pronumelui personal ἐγώ nu lasă loc pentru alte interpretări cu privire la vreun alt subiect al acțiunii săvârșite, în afara Sfântului Pavel.

Întrebarea care se pune, în acest context, este legată de precizarea treptei întru care Timotei a fost hirotonit, și anume, diacon sau preot, și la care textul din 2 Tim 1,6 face referire?

Prof. Iustin Moisescu este de părere că textul din 2 Tim 1,6 ar lăsa să se înțeleagă că este vorba de hirotonia întru diacon. Iată ce spune el: *„... aceste stăruitoare aduceri aminte despre vremurile petrecute cu Timotei lângă bunica și mama lui, până la părăsirea casei părintești de care este legat în momentul hirotoniei lui în depănarea amintirilor Apostolului, îndreptățesc socotința noastră că textul de mai sus (2 Tim 1,6) se referă la hirotonia lui Timotei ca diacon.”*[16]

Un alt biblist român, care a comentat Epistola a doua adresată lui Timotei, și anume, Gheorghe Sîrbu,[17] exprimă același punct de vedere. Referindu-se la cele două hirotonii ale lui Timotei, menționate în 2 Tim 1,6 și 1 Tim 4,14, G. Sîrbu afirmă: *„Deci, în primul caz (1 Tim 4,14), la hirotonie au participat mai marii preoților, adică mai mulți slujitori bisericești, iar în al doilea caz (2 Tim 1,6) Sfânta Taină a fost săvârșită numai de către Sf. Ap. Pavel, ceea ce duce la ideea că, în 2 Tim 1,6 este vorba de hirotonia lui Timotei ca diacon”*[18].

Eu socotesc că textul din 2 Tim 1,6 ar face referire la ***treapta de preot***. Și iată de ce: Diaconii au fost hirotoniți pentru o slujire specială, și anume, aceea de a servi la agapele creștinilor care urmau Sfintei Liturghii. Sf. Luca este cât se poate de explicit în acest sens. Iată ce menționează el în cartea Faptele Apostolilor: *„Şi chemând cei doisprezece mulțimea ucenicilor, au zis: „Nu e potrivit ca noi să lăsăm deoparte cuvântul lui Dumnezeu și să slujim la mese. Drept aceea, fraților, căutați între voi șapte bărbați, cu nume bun, plini de Duh Sfânt și de înțelepciune, pe care*

---

[15] Vezi și Sabin Verzan, „Epistola I către Timotei…”, 67.

[16] Cf. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, 106. Părinții Bisericii (Ioan Hrisostom, Teodoret al Cirului, Ecumeniu, Teofilact) ocscilează între treapta de diacon, preot sau chiar episcop (Vezi I. Moisescu, *Ierarhia bisericească*, 100, nota 164).

[17] Gheorghe Sîrbu, „Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Timotei” (Teză de doctorat), în rev. *Studii Teologice*, nr. 2-6, București 1986 (nr. 2, pp. 39-91; nr 3, pp. 11-51; nr 4, pp. 21-65; nr. 5, pp. 11-83; nr. 6, pp. 15-83).

[18] Cf. Ghe. Sîrbu, „Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Timotei”, în rev. *Studii Teologice*, nr. 4, București 1986, 30.

noi să-i rânduim la treaba aceasta; iar noi vom stărui în rugăciune și-n slujirea cuvântului" (FAp 6,2-4). Așadar, principalele direcții ale slujirii Apostolilor, în reuniunile liturgice ale comunității, erau rostirea rugăciunilor, frângerea pâinii (cf. FAp 2,42) și cateheza (stăruința în învățătura Apostolilor – FAp 2,42). Iar, slujirea la mese, adică împărțirea zilnică a bunurilor, a hranei, în special a celei de la agapa comună, care urma Liturghiei, revenea, în exclusivitate, diaconilor, special rânduiți pentru această slujire, secundară celei a Apostolilor.

Ținând cont de toate aceste aspecte ale misiunii slujitorilor Bisericii primare este greu să ne imaginăm că Timotei va fi avut doar acest rol secundar în comunitățile din provinciile Ahaia sau Macedonia, în care a fost trimis, sau lăsat intenționat, de către magistrul său!

În acest sens, creștinilor din Corint, Apostolul Pavel le amintește că Timotei, cel pe care l-a trimis la ei, are menirea să le amintească Evanghelia pe care el, Apostolul, o propovăduia pretutindeni în misiunea sa. Iată ce spune Sfântul Pavel: *„Pentru aceasta l-am trimis la voi pe Timotei, care este fiul meu iubit și credincios întru Domnul. El vă va aduce aminte* (ἀναμνήσει) *de căile mele cele întru Hristos Iisus, cum învăț* (καθὼς διδάσκω) *eu pretutindeni în toată Biserica* (πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ)*"* (1 Cor 4,17).

Din acest text, rezultă clar faptul că misiunea pe care Timotei avea să o îndeplinească în Corint era una kerigmatică, adică de a le și explica învățătura Apostolului, pe care el o vestea pretutindeni în comunitățile pe care le-a înființat. Acțiunea de „a aminti" cuiva, ceva, poate presupune și pe aceea de a și explica ceea ce se spune, mai ales când ceea ce se amintește este foarte important și trebuie reținut cu orice preț. Așadar, misiunea lui Timotei nu implica doar o simplă diaconie la mesele creștinilor, ci, în primul rând, una sacramentală și de propovăduire a Evangheliei.

Dar, Apostolul Pavel îl trimite pe Timotei și în Biserica creștinilor din cetatea Filipi, urmând să îndeplinească aceeași misiune de slujire a Evangheliei: *„Dar nădăjduiesc întru Domnul Iisus că-n curând am să-l trimit la voi pe Timotei, pentru ca la rându-mi să prind și eu curaj aflând vești despre voi. Că-ntru părtășia simțămintelor mele nu am pe nimeni altul care din inimă să se-ngrijească de treburile voastre... Dar voi știți cât e el de-ncercat, că-ntocmai ca un copil cu tatăl său i-a slujit Evangheliei împreună cu mine. Pe el, deci, nădăjduiesc să-l trimit de-ndată ce voi vedea ce va fi cu mine."* (Filip 2,19-23. Comp. cu F. Ap. 19,22). Deducem, și din acest text, că misiunea lui Timotei în Filipi nu se putea reduce doar la aceea specifică unui diacon, ci trebuie să fi însemnat mai mult, adică și o lucrare sacramentală.

Expresia *„să se-ngrijească de treburile voastre”* nu presupune doar preocuparea de nevoile materiale, ci și de cele spirituale.

Din Epistola sobornicească a Sfântului Iacob, scrisă cândva în jurul anului 62 d Hr,[19] deci, nu cu mult timp după Epistolele adresate creștinilor din Corint și Filipi[20], rezultă că lucrarea sacramentală a preoților din Biserica lui Hristos era recomandată creștinilor în trebuințele lor sufletești și trupești. Iată ce scrie Sf. Iacob: *„Este cineva între voi bolnav?: să-i cheme pe preoții Bisericii, și ei să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului; și rugăciunea credinței îl va mântui pe cel bolnav, și Domnul îl va ridica; și de va fi făcut păcate, i se vor ierta”* (Iac 5,14-15).

Prin urmare, Sf. Iacob sugerează în text un ritual special al ungerii cu untdelemn sfințit, ca mijloc de vindecare al celor bolnavi și slăbiți de păcate, și care devenea eficace în lucrarea sacramentală a preoților. Trebuie ca și Timotei să fi exercitat această lucrare de sfințire a creștinilor în misiunea sa în mijlocul comunităților spre care a fost trimis și nu doar să participe ca diacon la o lucrare secundară celei sfințitoare din Biserica primară.

Iată, așadar, ce ne îndreptățește să presupunem că hirotonia menționată în 2 Tim 1,6 se va fi referit la hirotonia în treapta de preot a lui Timotei, mult mai importantă din punct de vedere sacramental în Biserica primară decât cea de diacon. Apostolul Pavel trebuie să fi avut, astfel, în vedere „principalul”, mai mult decât „secundarul”!

Cât privește expresia „τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ”, referindu-se la harul lui Dumnezeu împărtășit lui Timotei prin punerea mâinilor Apostolului, constitue și argumentul incontestabil pentru evidența succesiunii apostolice în transmiterea harismei preoției.

În versetul următor, 2 Tim 1,7 harul cu care Timotei a fost înzestrat este caracterizat ca fiind „duh de putere”, de „dragoste” și de „înțelepciune”, necesar pentru mărturisirea Domnului: *„Că Dumnezeu nu ne-a dat duh de temere, ci de*

---

[19] Referindu-se la data scrierii Epistolei Sf. Iacob, Donald Guthrie afirmă: *”If the Epistle was by James, the Lord’s brother, it must have been before AD 62, the most likely date for his martyrdom...”* (D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 749). Pentru o referire la data morții martirice a Sf. Iacob, ”Fratele Domnului”, vezi, Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească* (II, 23,18), 94; Josephus Flavius, *Antichități iudaice,* (XX, 9,1), vol 2, Ed. Hasefer, București 2001, 571.

[20] Epistolele 1-2 Corinteni au fost scrise cândva între primăvara și toamna anului 57 d.Hr., iar Epistola către Filipeni este datată ca fiind scrisă între anii 55-56, dintr-o scurtă, dar grea captivitate suferită de Apostolul Pavel în Efes (Vezi amănunte despre data scrierii lor, D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 458-459. 550-555 urm)

putere (πνεῦμα δυνάμεως) *și de iubire și de minte înțeleaptă".* Așadar, spre deosebire de „duhul înfierii", care se dă tuturor creștinilor (cf. Rom 8,15), „duhul puterii – πνεῦμα δυνάμεως" se acordă numai slujitorilor Bisericii în actul hirotonirii. În acest sens, „τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ", despre care vorbește Apostolul Pavel, nu este nimic altceva decât harul sau harisma preoției[21].

Referindu-se la sfatul Apostolului Pavel, dat lui Timotei, de a reînsufleți harul lui Dumnezeu, Mitropolitul Bartolomeu Anania, afirma: *„Odată dăruit, harul lui Dumnezeu nu se stinge și nu este retras, dar poate deveni o existență latentă, nelucrătoare, asemenea unui foc mocnit, prin nepăsarea sau lenea celui ce-l posedă"*[22].

Așadar, ceea ce putem să observăm din 2 Tim 1,6 este faptul că preoția este o harismă specială, venită prin actul văzut al punerii mâinilor în taina hirotoniei, ca dar direct de la Duhul Sfânt, așa cum toate harurile vin direct de la Duhul (cf. Rom 12:6; 1 Cor: 12: 4. 9. 28. 30. 31), dar care trebuie mereu „reînsuflețit", adică conștientizat.

4. Hirotonia lui Timotei în treapta de episcop

Desigur, la început, tânărul Timotei va fi îndeplinit și lucrarea de diacon. Apoi, așa cum am arătat, a fost hirotonit și preot, fără să știm exact când și unde[23].

Dar, în Epistolele care i-au fost adresate de către Părintele său spiritual, Apostolul Pavel, îl întîlnim pe Timotei ca primind recomandări și sfaturi și pentru o lucrare care pare a fi superioară celei de preot. Astfel, el apare cu îndatorirea de a îndruma slujitorii bisericești cu privire la propovăduirea Evangheliei (1 Tim 1,3-4; 1 Tim 2,1. 14); cu putere de a rândui cele cuvenite în cultul bisericesc (1 Tim 2,1-15); cu darul de a hirotoni preoți și diaconi (1 Tim 3,1-16), de a aprecia corect și a remunera ca atare lucrarea celor care „se ostenesc cu cuvântul" (1 Tim 5,17) etc. Așadar, Timotei apare ca având un statut superior celui de preot, și care nu poate fi altul decât cel de episcop.

---

[21] Vezi Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, 105.
[22] Cf. Bartolomeu V. Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București 2001, 1707. Pentru înțelesul metaforic al harului, ca fiind foc care arde, vezi William Hendriksen and Simon J. Kistemaker, *Thessalonians, the Pastorals and Hebrews* (New Testament Commentary – NTC), Backer Academic, Grand Rapids, Michigan USA, 2007, 229.
[23] Cei care opinează pentru faptul că textul din 2 Tim 1,6 s-ar referi la hirotonia lui Timotei în treapta de diacon, presupun că acest eveniment s-ar fi putut petrece chiar în Listra, sau în vreo cetate din apropierea acesteia, în timpul celei de a doua călătotii misionare (Vezi Ghe. Sîrbu, "Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Timotei", în rev. *Studii Teologice*, nr. 4, 1986, 30-31.

Este adevărat că Sfântul Pavel nu îi acordă niciodată lui Timotei acest nume. Însă, în tradiția veche a Bisericii se menționează adeseori că Timotei a fost episcop al Efesului. Eusebiu de Cezareea precizează clar acest lucru: *„Astfel, ca prim episcop peste Biserica din Efes e amintit Timotei, iar peste Bisericile din Creta a fost rânduit mai întâi Tit”*[24]. Sf. Ap. Pavel le-a trimis Epistole, menționează Sf. Ioan Hrisostom, tocmai fiindcă ei aveau însărcinarea de a păstori aceste Biserici[25]. La fel, Teodoret al Cirului,[26] Teofilact[27] vorbesc de mai multe ori despre faptul că Timotei a fost Episcop al Efesului[28].

Despre Sf. Iacob, fratele Domnului, primul Episcop al Ierusalimului, aflăm de la Eusebiu de Cezareea că a fost hirotonit de către Sfinții Apostoli: „Iacov, fratele Domnului fusese așezat (adică hirotonit n. n.) la conducerea Bisericii de către Apostolii înșiși (probabil Petru, Iacob (al lui Zevedeu) și Ioan?)”[29].

Desigur, apare acum întrebarea și cu privire la Timotei: De către cine va fi fost el hirotonit episcop?

Despre acest eveniment, Sf. Ap. Pavel spune doar atât că Timotei a fost hirotonit de „ceata preoților” și ca urmare a unui act profetic: *„Nu nesocoti harul care este întru tine, care ți s-a dat prin profeție cu punerea mâinilor preoțimii* – μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*”* (1 Tim 4,14). Nu încape nici o îndoială că această nouă hirotonie este deosebită de cea menționată în 2 Tim 1,6. Prima s-a făcut prin punerea mâinilor Apostolului Pavel, la scurtă vreme, probabil, după convertirea lui Timotei, pe când aceasta din urmă, menționată în 1 Tim 4,14, va fi avut loc mai târziu, prin punerea mîinilor τοῦ πρεσβυτερίου.

Desigur, ne întrebăm, din nou, ce trebuie să înțelegem prin expresia „τοῦ πρεσβυτερίου”? Pentru a cunoaște la ce anume se referă Apostolul prin această expresie trebuie să facem referire la câteva texte biblice.

Spre exemplu, Evanghelistul Luca folosește termenul „το πρεσβυτέριον” în două locuri: în Evanghelia sa *(„Şi când s-a făcut ziuă s-au adunat bătrânii poporului* – συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, – *arhiereii și cărturarii – și L-au dus în sinedriul lor”* – Lc 22,66) și în cartea Faptele Apostolilor *(„așa cum însuși arhiereul îmi dă mărturie, precum și tot sfatul bătrânilor* – καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον – 22, 5).

[24] Cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească* (III, 4, 5), 101.
[25] Cf. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, 102 (Migne, PG, LXII, 503).
[26] Migne, PG, LXXXII, 804.
[27] Migne, PG, CXXV, 60, 92-93.
[28] Cf. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, 103.
[29] Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească* (II, 23, 4), 92.

În ambele locuri, termenul desemnează adunarea mai marilor poporului evreu, adică Sinedriul.

În înțeles creștin, termenul τὸ πρεσβυτέριον apare în paginile Noului Testament numai în textul din 1 Tim 4,14. Sub aspect istorico-filologic, sensul cuvântului este clar, însemnând „adunarea celor mai mari” sau „ceata cârmuitorilor”[30].

În Epistola către Galateni, Apostolul Pavel face mențiune despre o vizită a sa la Ierusalim, după prima sa călătorie misionară, pentru a înfățișa Apostolilor, de acolo, Evanghelia pe care el a propovăduit-o la neamuri. Deși, în virtutea misiunii sale speciale, Pavel propovăduiește „pe cont propriu”, el știe prin revelație că predica și pozițiile sale trebuie să aibă consensul Bisericii-Mame, din Ierusalim, cu care legătura nu trebuia niciodată întreruptă. Iată ce consemnează Apostolul: *„Apoi, după paisprezece ani, m-am suit iarăși la Ierusalim cu Barnaba, luându-l cu mine și pe Tit. M-am suit potrivit unei descoperiri; și le-am făcut arătare – dar în chip deosebit celor mai de seamă* (κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν) – *despre Evanghelia pe care o propovăduiesc la neamuri, pentru ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zadar”* (Gal 2,2). Textul sugerează o întâlnire separată cu Apostolii Iacob, Petru și Ioan, pe care, în versetul 9, îi va numi „stâlpii” Bisericii: *„și cunoscând harul ce mi-a fost dat, Iacob și Chefa și Ioan, cei socotiți a fi stâlpi* (στῦλοι εἶναι), *ne-au dat mie și lui Barnaba mâna dreaptă în semn de părtășie, pentru ca noi să binevestim la neamuri...”* (Gal 2,9).

Pornind de la modul în care Apostolul Pavel îi caracterizează pe Apostolii Petru, Iacov și Ioan, Prof. Iustin Moisescu este de părere că termenul τὸ πρεσβυτέριον ar face referire la cei trei Apostoli a căror autoritate în Biserica primară era incontestabilă. Prin urmare, cu privire la rolul pe care acești trei Apostoli l-ar fi avut în instituirea lui Timotei într-o treaptă sacramentală a preoției, fostul Patriarh și biblist, de excepție, concluzionează: *„Dacă, Iacov, Petru și Ioan, „stâlpii Bisericii”, alcătuiau ceata mai marilor preoților* (τὸ πρεσβυτέριον), *care a hirotonit episcop pe Timotei, Pavel nu spune nimic lămurit. Totuși, noi înclinăm să dăm un răspuns afirmativ la această întrebare”*[31]. Așadar, potrivit opiniei biblistului Iustin Moisescu, *Timotei ar fi fost hirotonit Episcop de către cei trei mari Apostoli: Iacov, Petru și Ioan.*

---

[30] Pentru o dezvoltare a sensului termenului τὸ πρεσβυτέριον, vezi Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, 109 urm..

[31] Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească..*, 113.

În comentariul său, la Epistola 1 Timotei, Sabin Verzan exprimă aceeași părere, cu adaosul că, Apostolul Pavel, părintele spiritual al lui Timotei, va fi făcut și el parte din soborul celor trei Apostoli (Iacov, Petru și Ioan): *„Ținând seama de faptul că Timotei era ucenic și însoțitor al Sfântului Pavel (FAp 16,3; 17,14. 15; 2 Tim 1,13; 2,2; 3,10 etc.), că Biserica Efesului fusese întemeiată, practic, de Apostolul neamurilor (FAp 19,1-20; 20,18-35), care i-a purtat neîncetat o atentă grijă (1 Tim 1,3), acesta nu putea să lipsească din soborul liturgic care a săvârșit hirotonia lui Timotei ca episcop, deci din acel „presbiterion" prin punerea mâinilor căruia Timotei a devenit unul din cei dintâi episcopi ai Bisericii"*[32]. Așadar, potrivit concepției lui Sabin Verzan, το πρεσβυτέριον, care l-ar fi hirotonit pe Timotei epsicop a fost format din corifeii Apostolilor, *Petru, Iacov și Ioan + Sf. Ap. Pavel.*

Fostul mitropolit Bartolomeu Anania este de părere că termenul το πρεσβυτέριον (τοῦ πρεσβυτερίου) este un termen generic pentru „colegiul preoților", în care se includ și episcopii menționați în 1 Tim 3,2 și urm. [33]

Dacă termenul „ἐπίσκοπος", prezent în textul din 1 Tim 3,2-7, se referă strict la episcopi, ca slujitori în treapta superioară a ierarhiei Bisericii, este destul de problematic. Se cunoaște că în Biserica primară termenii „prezbiter" (preot) și „episcop" erau interschimbabili[34].

În acest sens, ilustrativ este textul din FAp. 20, 17-18. 28: *„Şi trimițând din Milet la Efes, i-a adunat la el pe preoții Bisericii* (μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας). *Şi dacă au venit la el, le-a zis:... Drept aceea, luați aminte la voi înșivă și la toată turma în care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi* (ἔθετο ἐπισκόπους)*, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu* (ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ)*, pe care El a câștigat-o cu însuși sângele Său".*

Evenimentul la care se referă Sf. Luca este cel al prezenței Apostolului Pavel în Milet, la întoarcerea din a treia călătorie misionară (aprox. anul 57)[35]. Ajungând în cetate, Apostolul îi cheamă la sine pe preoții Bisericii din Efes cărora le adresează un emoționant cuvânt de rămas bun. Observăm din text că, la început, slujitorii Bisericii din Efes sunt numiți πρεσβυτέρους – preoți", iar în timpul cuvântării, aceiași slujitori, sunt desemnați cu termenul „ἐπισκόπους" – episcopi.

---

[32] Vezi Sabin Verzan, "Epistola I către Timotei a Sfântului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu", în rev. *Studii Teologice*, an XL, nr 5, București 1988, 60.
[33] Bartolomeu V. Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură,* 1704, nota g.
[34] Vezi amănunte Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, 72-74.
[35] Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 40.

Se pare că atunci când se sublinia activitatea sacerdotală a slujitorilor Bisericii, aceștia erau numiți „prezbiteri – preoți, iar când era vorba de accentuarea misiunii de conducere, de supraveghere a vieții creștine a membrilor comunității, de către aceiași slujitori, ei erau numiți „episcopi", termenul grecesc „ἐπίσκοπος" însemnând „supraveghetor", „administrator", „conducător". [36]

Așadar, este puțin probabil să ne imaginăm că la scurt timp după întemeierea Bisericii creștine din Efes, în scurtul popas pe care Apostolul îl face în Efes (cf. FAp 18,19-21), spre sfârșitul celei de a doua călătorii misionare, să fi hirotonit mai mulți episcopi în cetate. Este adevărat că Apostolul rămâne la Efes mai bine de 2 ani în timpul celei de a treia călătorii misionare[37] (cf. FAp 19,10), dar evenimentele descrise de Sf. Luca nu duc la concluzia că Biserica Efesului ar fi fost atât de prosperă încât să necesite prezența în mijlocul ei a mai multor episcopi (Vezi FAp 19).

Același lucru este valabil și pentru situația Bisericii din Filipi. În Epistola adresată creștinilor din această cetate, în cuvântul de salut, Apostolul Pavel face referire și la „episcopi" din comunitatea lor: *„Pavel și Timotei, slujitori ai lui Hristos Iisus, tuturor sfinților întru Hristos Iisus care sunt în Filipi împreună cu episcopii* (σὺν ἐπισκόποις) *și diaconii* (καὶ διακόνοις)*: Har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru, și de la Iisus Hristos!"* (Filip 1,1-2).

Sf. Ioan Hrisostom, comentând acest text, afirmă: *„Ce este aceasta? Erau mulți episcopi ai unei cetăți? Nicidecum! Ci pe preoți i-a numit așa. Căci, atunci, încă aveau nume comune, episcopul chemânu-se și diacon... și preoții, în vremea veche, se numeau episcopi și diaconi ai lui Hristos; și episcopii se numeau preoți"*[38]. Așadar, la vremea scrierii Epistolei, Biserica din Filipi nu avea în fruntea ei slujitori care să fi avut demnitatea de episcop.

Referindu-se la același text, Mitropolitul Bartolomeu Anania este de părere că *„în cazul de față, termenul „episcopi" (de la epískopos = supraveghetor, protector) îi desemnează pe preoții de vază (presbiterii hirotoniți în treapta preoției) care aveau menirea de a conduce comunitatea (vezi și 1 Tim 3, 1); din rândul lor vor fi recrutați episcopii propriu-ziși, pe măsură ce Apostolii vor simți nevoia unor succesori direcți.*

---

[36] Vezi Stelian Tofană, "Paul's discourse in Miletus to the Ephesian πρεσβύτεροι (Acts 20:17-35) – A teaching pattern for a successful mission", în rev *Svensk Missionstidskrift/Swedish Missiological Themes* (SMT vol 99), 3/ 2011, 319.

[37] Anii 53-57? Vezi o cronologie paulină, Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken,* 30-41.

[38] *Omil I la Ep Filip*, Migne, PG, LXXXII, 560, după Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească...*, 74.

Acesta este primul text care atestă limpede existența celor două trepte harice în Biserica primară: preoți și diaconi”[39].

Așadar, având în vedere toate aceste considerente, putem concluziona că Timotei va fi fost hirotonit întru treapta de episcop de către un „**colegiu preoțesc**”[40] format din: ***Sf. Pavel (+ episcopi din Asia???) + preoți din Asia, și lăsat cu această demnitate în fruntea Bisericii din Efes spre sfârșitul celei de-a III-a călătorii misionare, anul 57!***

Referitor la timpul hirotonirii lui Timotei ca episcop, textul din FAp 20:1-5 poate fi luat ca reper în determinarea acestuia. Iată ce spune Sf. Luca: *„Iar după ce a încetat zarva, Pavel și-a chemat ucenicii și le-a dat sfaturi; și după ce și-a luat rămas-bun, a ieșit să meargă în Macedonia. Şi străbătând acele părți și dându-le sfaturi cu-ndelungate cuvinte, a sosit în Grecia. Şi a stat acolo trei luni. Dar când era să plece în Siria, Iudeii au uneltit împotriva lui, și atunci el s-a hotărât să se întoarcă prin Macedonia. Şi au mers împreună cu el, până în Asia, Sopatru, fiul lui Pirus din Bereea, Aristarh și Secundus din Tesalonic și Gaiu din Derbe* ***și Timotei****; iar din Asia, Tihic și Trofim. Aceștia au plecat înainte și ne-au așteptat în Troa”.*

Din acest punct, Timotei nu mai apare în relatarea lui Luca.

Concluzia: Timotei trebuie să fi fost hirotonit episcop în Troa sau în Milet, și lăsat cu această vrednicie și misiune, în Efes, imediat după întlnirea Apostolului Pavel cu slujitorii Bisericii din Efes (probabil și din împrejurimi?). !!??

Și-atunci, la întrebarea: Hirotonia lui Timotei ca episcop este o enigmă a Noului Testament? Răspunsul poate fi: **Nu prea**!!!!!

---

[39] Bartolomeu V. Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură,* 1683, nota a. Vezi și *Comentariu al Noului Testament,* 639.

[40] William Hendriksen și Simon J. Kistemaker vorbesc în comentariul lor despre un ”college of elders” sau de un ”consistory of the church” (din Listra) (Vezi William Hendriksen and Simon J. Kistemaker), *Thessalonians, the Pastorals and Hebrews,* 159).

Slujire preoţească în secolul al XXI-lea în comunitatea locală

Gheorghe PETRARU

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iasi, Romania

Abstract: Asking a spiritual father in Romania and demanding, as in the Orthodox tradition, a word of teaching, the answer was that priesthood would be understood only as ministry in the kingdom of heaven.

The Orthodox priest is a preacher of the „Gospel of the Kingdom” for the faithful people from his own parish in order to know the revealed divine truth from the Scriptures which transfigures and the human life and gives to the mind the divine truth beyond the truths sometimes, some of them emty of a real meaning for the life of our society.

The priest is a liturgical preacher, the ordained person confering the the people sacraments, and particularly the Eucharist, in order to participate in the mystery of the coming Kingdom making from human the sons of God for salvation and eternal life. The liturgy a symbolic and sacramental reiteration of the unique salvation event related to God’s coming to us in an authentic, historical, experiential, spiritual, existential way in the communion of the divine presence in humanity.

Is the priest the spiritual leader of the Christian community by the fact that he preaches the Gospel of the Kingdom and constitutes teh Kingdom to come even in the time with humble apostolic authority or a religious person in a pluralist world in the era of tehnology and informatis who has no need for spiritual life. The discerment is very necessary today for the Christian community in order to know more earnist the Bible, the Christian doctrine and the spiritual way with Christ Himself, the Way, the Truth and the Life.

The priest between parish administration and a radical spiritual freedom and the reality of the „Wounded Healer” for the crucified in Christ, particurlarly in this time of spiritual desert in the world and indifferent attitude in the public sphere.

Întrebând un părinte spiritual în România și cerând, ca în tradiția ortodoxă, cuvânt de învățătură, răspunsul a fost că preoția va fi înțeleasă doar ca slujire în Împărăția viitoare, „în Cer”.

Preotul ortodox este propovăduitor al Evangheliei, predicând „Evanghelia Împărăției”, cuvântul lui Dumnezeu din Revelația scripturistică, poporului credincios al parohiei proprii pentru a cunoaște și adevărul divin ce transcende adevărurile oamenilor și a invita la viață conformă voinței divine ce ne transfigurează și ne îndumnezeiește prin preluarea, repetarea și împroprierea lor pentru a da minții ceea ce e divin, dincolo de cuvintele oamenilor în acesta inflație verbală și deseori goală de sens a limbajelor multiple din societatea actuală.

Preotul este un liturghisitor, persoana harismatică ce conferă poporului creștin ordinea vieții sacramentale, harul Sf. Taine ce culminează cu Euharistia și face pe oameni fii ai lui Dumnezeu pentru Împărăția cerurilor, pregustată încă din veac, speranță a mântuirii și vieții veșnice. Liturghia este o reiterare simbolică și sacramentală a evenimentului mântuitor unic legat de venirea lui Dumnezeu la noi, real, istoric, experiat, spiritual, existențial în comuniunea celebrantă a prezenței divine în umanitate.

Este preotul liderul spiritual al comunității prin discursul și încorporarea sacramentală a oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întru autoritate apostolică și smerenie, sau este doar o persoană religioasă cu o vocație individuală ce nu mai are relevanță pentru omul erei tehnologice, informaționale? E necesar discernământul în acest sens, al preoției sacramentale și a poporului creștin care este chemat să cunoască Biblia și doctrina Bisericii mai temeinic, calea spirituală cu Însuși Hristos, Calea adevărul și Viața.

Preotul trebuie perceput și între instituția administrativă a parohiei și libertatea spirituală radicală ecclesială întru realitatea dimensiunii creștine vindecătoare, el asemenea lui Hristos răstignit și suferind pentru păcatele și răutățile oamenilor fiind la rândul său „Vindecătorului rănit", cu suferința spirituală a celui permanent răstignit pentru Hristos, mai ales în timp de instalare a unui îngheț spiritual în sfera publică.

1. Dimensiunea evanghelizatoare a preoției Bisericii

Învățătura Bisericii, fundamentată biblic și dezvoltată dogmatic, hermeneutic, spiritual prin experiența comuniunii cu Dumnezeul cel Viu revelat, trebuie percepută și receptată ca o viziune integrală, holistă despre viață pentru că e dumnezeiască la origine și teandrică în experiența umană a divinului. O viziune despre lume biblică, creștină, eclesială coerentă, convingătoare este absolut necesară astăzi în contextul postmodernist și globalizant în care există o singură umanitate cu aspirații vitale spre viață, fericire, înțelegere, pace, ceea ce indică o cauzalitate și o finalitate comune, înscrise originar și structural în ființa umană de care suntem animați în general toți oamenii. Există, evident, mai multe viziuni despre lume – *Weltanschaung* – așa cum le înregistrează, istoria, culturile, religiile, modelele politice, sociale științifice de astăzi ce pot fi prezentate analitic, dar și sintetizate, pe care le enumerăm și la care omul, individual, aderează în funcție de etos, spațiu religios, cultural, științific; sincretism, politeism, panteism, monoteism în plan religios, modernism, ateism, postmodernism, materialism, scientism, agnosticism, nihilism, consumism în plan cultural, științific, ideologic, financiar, economic. Acest adevăr este unul evident

astăzi, când fiecare ins poate prelua din piața ideilor a practicilor spirituale sau pseudospirituale ceea ce dorește și crede că se potrivește persoanei proprii, fără a mai considera că având în vedere unicitatea și sublimitatea umanului există și un model absolut pentru viața umană cu temei transcendent, divin, în Revelația biblică pentru creștini. Acest ideal, din păcate, este mai puțin conform cu pretinsa sensibilitate a multora dintre cei de astăzi pentru care totul se reduce la aici și acum fără vreo relație cu trecut, istorie, tradiții, spiritualitate, cultură și al căror orizont existențial se reduce la relația impersonală dată de relația cu un P. C sau un telefon performant fără relația personală, dialogică și comunicativă, emoțională, iubitoare cu o persoană cu chip real, unic, atrăgător, frumos, viu. Problema este cum să prezinți unei astfel de categorii umane astăzi un adevăr pretins revelat de Dumnezeu, ființă absolută, infinită pe baze biblice, preluat de categorii filosofice, gnoseologice clasice grecești și reluate, reinterpretate, contestate sau reafirmate de diverse filosofii până astăzi care au în față permanent problema transcendenței, a divinității, a unui temei primordial absolut, ființial, personal pe care îl afirmă sau îl neagă in limbaje, argumentări date de un *Zeitgeist* cu modele hermeneutice creative și antrenante mental, comunicațional, afectiv[1].

O viziune religioasă creștină despre lume implică un număr de concepte clare, evidente, elaborate argumentativ pe baza textului revelat, acceptat și asumat gnoseologic, teologic, experiențial de către comunitatea creștină mărturisitoare, anume cele de creație, cădere în păcat prin neascultarea primilor oameni creați de Dumnezeu Însuși după chipul Său, mântuire prin Hristos, Biserica și Duhul Sfânt, Judecata finală și plinirea eshatologică în Dumnezeu[2]. Sunt adevăruri tematice biblice și teologice preluate și asumate cultural, civilizațional, creator și major până la modernitate și de atunci până astăzi, în parte, contestate, eliminate uneori dictatorial și totalitar, neacademic, nedialogic cu impact evident asupra mentalului și comportamentului uman comunitar. Biserica, teologia creștină proclamă permanent aceste adevăruri de la Dumnezeu pentru întreaga comunitate umană într-o sinteză înnoitoare și creatoare, credință – rațiune, *fides et ratio*[3], în funcție de spiritul

---

[1] David N. Entwistle, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity. An Introduction to Worldview. Issues, Philosophical Foundations, and Models of Integration,* Cascade Books – Eugene, Oregon, 2010, p. 57-63; Cf. J.P. Moreland & William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview,* IVP Academic, InterVaristy Press, Downers Grove, Illinois, 2003; J. Barthélémy, *Vision chrétienne de l'homme et de l'univers,* Les Éditions de l'École, Paris, 1960.
[2] *Ibidem*, p. 63-67.
[3] Joseph Duponcheelle, *L'être de l'Alliance,* ***Le pouvoir de faire être*** *comme lien philosophique et théologique entre le judaïsme et christianisme,* Les Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 578-583.

veacului, cumulativ, la care se adaugă, tot cumulativ, și contestațiile adversarilor adevărului revelat ce au la bază taina libertății umane căzute și lipsite de lumina lui Dumnezeu într-o lume gântită autonom, față raportare la transcendența divină. Trebuie remarcat și accentuat faptul real că spiritul filosofic și științific au fiecare rațiunea lor de înțelegere a existenței, nu pot fi negate în numele vreunei credințe religioase pentru că deschide noi și noi căi spre reflecție și creativitate ceea ce este evident și incontestabil oricând in istorie și, mai ales astăzi, și exprimă însăși intenția creatoare a lui Dumnezeu și a lucrării Sale când are ca scop binele tuturor. Tor așa de adevărat este și faptul că un spirit religios este absolut încredințat de adevărul viziunii sale holiste, integrative despre lumea ce se află în planul și lucrarea infinite și atotputernice ale lui Dumnezeu. Omul religios are conștiința clară a existenței lui Dumnezeu de Care este interpelat prin chenoză divină la nivel relațional prin cuvânt sau viziune ce-i oferă posibilitatea rostirii despre Dumnezeu în sistem metafizic, religios, teologic elaborat, logic și coerent, cu o siguranță totală că ceea ce spune a spus Dumnezeu Însuși în inefabilul și apofatismul experienței spirituale personale și comunitare. Prezența intuitivă a lui Dumnezeu în viața sa exprimată în limbaj, meditație, rugăciune, ritual este una mai adevărată decât toate adevărurile pe care le prezintă lumea, mai ales într-un univers manipulativ și egoist ce tinde să elimine pa Dumnezeu din viața oamenilor.

Teologul C. Theobald arată, în continuitatea unor reflecții teologice precedente și care pot fi înțelese din desfășurarea istoriei evenimențiale mai recente, semne ale timpului, că Biserica este transferată într-un fel de diasporă. Totuși „cele trei funcții fundamentale ale acesteia, anunțarea Evangheliei, misterul Cinei Domnului și iubirea fraternă *constituie* real această Biserică, *adunându-o*. Duhul Sfânt și *asigurarea spirituală* garantează unitatea internă a acestor funcții iar prezența preoților asigurând legătura lor cu Biserica întreagă. Dacă Biserica *locală* este astfel autorealizarea însăși a Bisericii una, sfântă, universală și apostolică – pe baza, în mod precis, a exercițiului efectiv al celor trei funcții fundamentale, a legăturii lor spirituale și a vizibilității lor sociale, garantate de preoți, atunci Hristos în persoană este prezent în ea”[4]. Exercițiul sacerdotal ce se alimentează permanent din preoția universală și veșnică a lui Hristos care adună credincioșii în jurul Altarului sfințitor reprezintă, dincolo de percepțiile celor necredincioși sau agnostici, atei sau de altă religie, esența adevărului creștin ca viață reală în comuniunea transfiguratoare și mântuitoare cu Dumnezeu. Totuși la

---

[4] Christophe Theobald, *Selon l'Ésprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique,* Cerf, Paris, 2015, p. 53.

acest adevăr sapă, periculos astăzi pentru identitatea creștină și adevărata demnitate umană în Hristos trei elemente care încearcă să înlocuiască universalismul creștin cu o unificare a globului pământesc; globalizarea, pluralismul radical ce sfidează vizibil unitatea umanului în ceea ce are esențial și secularizarea lumii[5] prin eliminarea oricărei viziuni religioase, metafizice, spirituale cu efecte asupra profilului uman consacrat. Astfel, de la un acasă în Biserică, identitatea spirituală a lumii convertite la Hristos, forțe mondialiste cu gândire imanentistă și istoricistă, reducționiste material și consumerist încearcă să ofere lumii de astăzi un alt acasă ce nu prea are afinități cu o istorie culturală și spirituală cu care lumea s-a identificat și care este un certificat prin care se legitimează permanent pe arena istoriei și a lumii.

Cunoașterea, experiența spirituală și sacramentală în comuniunea cu Hristos Domnul este esențială pentru misiunea și mărturia creștină astăzi ca Biserică a Sa în Duhul Sfânt, în iubirea Părintelui ceresc. Hristos a început misiunea sa publică prin predicarea pocăinței în sens de convertire la adevărul lui Dumnezeu și proclamarea Evangheliei Împărăției: „Iisus a venit în Galileia propovăduind Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu și zicând: S-a împlinit vremea și s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie” (Marcu 1, 14-15). Este imperativul misionar al evanghelistului Marcu, concis și cuprinzător, adresat în cunoștință de cauză și cu responsabilitate misionară maximă celor ce aleg liber să treacă de la întuneric la lumină, Lumina ființială și personală care Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care așa cum afirmă Sf. Ioan Hrisostom; „urmarea lui Hristos trebuie pusă înaintea tuturor”[6], anume a tuturor chemărilor, vocațiilor din lume, evident firești și bune, folositoare, pentru că ne punem în slujba lui Dumnezeu și a mântuirii aduse lumii prin El. Sf. Teofilact al Bulgariei arată că „Împărăție a Cerurilor este și Hristos dar și viața cea cu fapte bune” iar „Lumină mare este Evanghelia, căci Legea lumină era și ea dar mică iar umbra morții este păcatul”[7]. Așa a fost și este receptat mesajul kerygmatic, misionar de creștini și asumat din generație în generație prin receptare, înțelegere și experiență a comuniunii cu Hristos în Duhul Sfânt, în Biserică în general, în parohia ortodoxă structurată istoric de la început până astăzi în particular.

Sf. Ioan Gură de Aur remarcă retoric această trecere de la vechiul regim spiritual, cultural la Biserica lui Hristos ce integrează umanitatea la planul divin de

[5] Christophe Theobald, *Selon l'Ésprit de sainteté,* p. 50.
[6] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri, Partea a treia, Omilii la Matei,* în P.S.B. 23, Traducere, introducere indici și note de pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 168.
[7] Sântul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei,* Editura Sophia, București, 2007, p. 174.

viață și mântuire în bucuria speranței eshatologice dincolo de moarte și în comuniune reală cu Domnul înviat care transcende tot ceea ce oferă lumea și valorile ei. Astfel, expansiunea minunată a creștinismului e „garanția” puterii lui Dumnezeu care este Domnul tuturor. Chiar dacă clasicismul este preluat de Părinți ai Bisericii prin valorile perene conținute, el afirmă măreția creștinismului: „Unde-i acum Platon? Unde-i Pitagora? Unde-i mulțimea de filosofi stoici... Și n-au avut de luptat filosofii greci cu greutățile cu care au luptat ucenicii Domnului... găsim în viața ucenicilor Domnului mare curăție sufletească și trupească, desăvârșită bună-cuviință, război cu toată lumea pentru adevăr și credință, junghieri în fiecare zi, iar după acestea trofeele cele strălucite... Domnul vrea ca faptele mari săvârșite de apostoli să nu mai fie numai opera Lui, ci și a ucenicilor Săi”[8].

Evanghelizarea lumii este lucrare apostolică în colaborare tainică prin și cu Hristos Domnul care a dat această putere preoției Bisericii pentru integrarea umanității în planul divin de existență bună și fericită, iar această lucrare indică pertinența mesajului, proveniența divină și puterea interioară dată de Duhul precum și deschiderea, compatibilitatea dintre acest adevăr și condiția umană. Dumnezeu este Unul pentru noi, nu împotriva noastră, iar rațiunea, viața, inima oamenilor sunt atrase natural, logic în orizontul divin dincolo de o subiectivitate închisă naturii, imanenței și limitei umane ce sfârșește în moarte. Logica nu trebuie folosită ca o armă împotriva adevărului celuilalt, cu atât mai mult împotriva adevărului divin revelat și evident în istoria umană prin structurare eclesială universală cu slujire preoțească smerită și jertfelnică, ci ca un instrument[9] ce creează punți între adevărul divin și cel al raționalității umane. A avea Tată pe Dumnezeu, întru cunoaștere si iubire, este ceva tot așa de firesc cum avem părinții din care ne naștem, care ne cresc și ne îngrijesc și se roagă pentru noi toată viața. Așa cum părinții sunt la originea noastră, tot așa și Dumnezeu este originea noastră a tuturor, rădăcina și temeiul ființării umane. Cum e firească cunoașterea și iubirea părinților tot așa de firească este și cunoașterea și iubirea de Dumnezeu, iar cum viața lor este și se continuă în viața noastră tot așa viața dumnezeiască ne pătrunde, ne inundă. De aici vin dorința și setea de Dumnezeu ca adevăr a omului. Intelectul este puterea sublimă a sufletului ce caută și dorește adevărul și iubirea este hrana[10] acestuia iar adevărul este Treimea prezentă nouă întru care existăm ontologic și ca ființă eclesială prin harul sfințitor și hrana euharistică.

---

[8] Ioan Gură de Aur, *Scrieri, Partea a treia, Omilii la Matei*, p. 168, 512.

[9] F.J. Sheed, *Knowing God. God and the Human Condition*, Ignatius Press, San Francisco, 2012, p. 266.

[10] F.J. Sheed, *Knowing God.* p. 309.

Este certitudinea intelectuală și spirituală a omului religios, creștin care gândește la Dumnezeu și Îl iubește pentru că simte fiorul sacru și atractiv al iubirii divine ce integrează ordinii Împărăției harului și veșniciei, dincolo de raționamentele și judecățile umane. De aceea, credința în Hristos ghidează și inspiră propovăduirea preoției Bisericii în a cunoaște, a fi cu Hristos și a face lucrul evanghelistului iar prezența și lucrarea misionară, apologetică, mărturisitoare a Bisericii este lucrarea ei cu puterea lui Hristos în Duhul Sfânt de-a lungul veacurilor.

Cuvintele Scripturii se fac prin propovăduirea preoției sacramentale a Bisericii și sunt cuvintele adevărului pentru poporul lui Dumnezeu care cunoaște și trăiește adevărul prin iluminare mentală, curăția inimii și virtuțile ce transfigurează și sfințesc pe om. Viziunea evanghelică, creștină este una viabilă, adevărată, testată, verificată confirmată ca adevăr de viață al omului. Aplicând criteriile pentru evaluarea unei viziuni despre lume la adevărul creștin, prezența și lucrarea Bisericii astăzi pentru mântuirea oamenilor pentru fericirea veșnică a Împărăției lui Dumnezeu, cu atâtea riscuri și pericole, mortale uneori de-a lungul istoriei plecând de la un adevăr ce după logica umană ar fi fost un eșec din start, anume moartea pe Cruce a Celui care a întemeiat Biserica, realizăm că această lucrarea aparține în primul rând lui Dumnezeu care plinește planul Său pentru umanitate, chiar pe calea strâmtă, anevoioasă și jertfelnică a Crucii care deschide spre Înviere. Este un adevăr care se explică prin el însuși pentru că fiecare comunitate este structurată în jurul unei biserici, lăcaș de cult și comunitate vie a credincioșilor, centru spiritual și liturgic al lumii, păstorite de un preot în comuniune cu episcopul său în succesiune apostolică neîntreruptă și în dreapta credință biblică și dogmatică. E adevărul de viață și de mântuire al comunității credincioase și celebrante a tainei prezenței lui Dumnezeu prin ascultarea, hermeneutica cuvintelor Scripturii în cultul ortodox prin formula *Înțelepciune* ce atenționează și invită pe toți la a lua aminte la cuvintele și poruncile lui Hristos, Dumnezeu și omul, spre a cunoaște adevărul revelat divin ce este deasupra tuturor celor din lume și pentru care e necesară eliberarea minții de idolii ce o stăpânesc uneori spre a face loc luminii ființiale prin „convertire creștină și încredere intelectuală”[11] în Hristos Adevărul.

Criteriul consistenței logice interne a adevărului în general este întru totul conform adevărului teologic creștin pentru că include cauzalitate, eficiență, conlucrare și finalitate din partea lui Dumnezeu care prin iubire Se angajează integral

---

[11] Douglas Groothuis, *Apologetics. A Comprehensive Case for Biblical Faith,* IVP Academic, InterVaristy Press, Downers Grove, Illinois, / Apollos, Notingham, England, 2011, p. 40.

în istoria mântuirii pentru omul pe care îl așteaptă să se convertească spre adevărul Său, intelectual, afectiv și voluntar prin faptele cele bune spre realizarea de sine. Textele biblice, hermeneutica teologică, experiența credinței care a transfigurat viața oamenilor până la culmile sfințeniei și unei intimități dialogice în rugăciune și dăruire pentru semeni sunt un indicator obiectiv pentru adevărul Bisericii și al rolului acesteia în planul lui Dumnezeu.

Criteriul coerenței este valabil și în plan doctrinar dar și în cel al corelării dintre cuvinte și fapte spre o viziune despre lume teocentrică, trinitară temei pentru comuniunea interumană și configurările culturale, artistice, de civilizație creștină care sunt un corolar evident pentru adevărul Bisericii.

Adecvarea factuală implică corelarea dintre gândire și acțiune, iar creștinismul cu deviza *ora et labora* indică evident o adecvare dintre sfera teoretică și cea practică, dintre *gnosis et praxis* după scrierile filocalice, dintre revelație și dogmă pe de o parte și praxis comunitar, acțiune publică prin filantropie, facere de bine, milostenie spirituală prin educație trupească, fizică prin filantropie ceea ce a constituit un model civilizațional în care adevăr și viață se contopesc, fuzionează creator și exemplar pentru umanitate.

Creștinismul se caracterizează prin excelență prin viabilitate existențială pentru că mesajul este unul luminos, pozitiv prin excelență pentru că e în perspectiva unei vieți dincolo de limita lumii vizibile, a dimensiunii spirituale eterne iar calea cu Hristos și răstignirea pentru lume în sens de ieșire din individualism, egoism prin slujire generoasă, dăruitoare pentru umanitate după modelul sfinților reprezintă cel mai înalt ideal spiritual creștin. Idealul creștin este cel al Predicii de pe Munte, este unul expres pentru fericirea paradoxală, a bucuriei spirituale oferite de comuniunea cu Hristos înviat prin jertfă de sine care transfigurează și înalță spre culmile existenței dincolo de orice îndoială metodică filosofică[12], ipocrizie, demagogie, nihilism, negativism.

Fecunditatea intelectuală și culturală este o evidență incontestabilă pentru creștinismul care a schimbat fața lumii prin gândire filosofică și teologică, prin scriitură și artă, arhitectură și pictură, muzică și moralitate personală și publică ce exprimă concordanța dintre cuvânt și faptă, acțiune. Fiecare comunitate cu lăcașul de cult, picturile, mobilierul, tapiseriile, cărțile sunt un tezaur spiritual și cultural de valoare unică ce arată clar proveniența acestor valori ce nu pot izvorî decât din firea transfigurată de harul luminii eterne și de bucuria comuniunii cu Dumnezeu –

[12] Douglas Groothuis, *Apologetics*, p. 56.

Adevărul, Iubirea, Frumosul în sine – ce declanșează în creația Sa mântuită prin jertfa Fiului Său și înfrumusețată de Duhul Sfânt virtualitățile latente multiple concretizate și structurate cultural și spiritual într-o istorie de creativitate, moralitate și sfințenie.

Adevărul creștin vorbește de la sine în viață simplă și dăruită lui Dumnezeu și semenilor, verticalitate morală și asceză creatoare și sfințitoare, gândire logică și coerentă în funcție de poruncile divine și iubirea de la Dumnezeu și pentru Dumnezeu ce dă sens, speranță, răbdare în vitregia timpului și bucurie a mântuirii în pelerinajul mundan în Biserică spre Împărăția lui Dumnezeu, învățat din Evanghelia lui Hristos, plinirea Revelației prin Revelatorul divin Însuși, centrul vieții creștinilor.

Creștinismul plinește aspirația de dreptate și adevăr de o manieră radicală[13] a oamenilor pentru că viața spirituală și plinătatea iubirii din Dumnezeu transcend exigențele complexe și constrângerile vieții sociale ce pot fi depășite prin curaj de a înfrunta greutățile și încredere în Dumnezeu care plinește toate în toți.

Propovăduirea, evanghelizarea, este un act esențial eclesial și este o extensie a demnității profetice a slujirii Mântuitorului Hristos, o prelungire a profetismului Vechiului Testament cu puterea ontologică a cuvântului legat de persoana lui Hristos ce transmite preoției Bisericii această dimensiune kenotică prin iluminarea Duhului Sfânt. Așa cum afirmă B. Bobrinskoy, „Biserica continuă să ducă în lume cuvântul lui Hristos Prooroc, care este un cuvânt de mângâiere în încercări. Toate acestea se unesc în viața liturgică, în propovăduirea Bisericii, în propovăduirea liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu și în slujirea liturgică unde cuvântul lui Dumnezeu este viu și judecă în același timp și lumea și Biserica. Astfel, slujirea profetică a Bisericii nu este doar doctrină, ci ea este o doctrină vie, o mărturie despre adevărul viu al lui Hristos, catehizare interioară, naștere de noi fii în Duhul, propovăduire misionară în *nebunia* Crucii și *scandalul* Evangheliei. Regăsim aici, kenoza și martiriul dar și eșecul Bisericii în lume și *nebunia* Bisericii”[14].

2. Dimensiunea liturgică și sacramentală a slujirii preoțești

Viața creștină are o dimensiune cultică ce exprimă cel mai adecvat ființa Bisericii misionare. **Cultul** este un element esențial al religiei în general, al Bisericii în special, pentru că în cult se regăsesc și celelalte elemente religioase constitutive: **textul sacru**, respectiv Sfânta Scriptură, Biblia, folosită în cultul public, la cele 7 laude din zi, la Sf. Liturghie, dar și la rânduiala Sf. Taine prin care creștinii se

[13] Douglas Groothuis, *Apologetics*, p. 58.

[14] Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Traducere: Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 209.

împărtășesc de harul Sf. Duh, și la alte ierurgii și rugăciuni ce se fac în diverse împrejurări concrete din viața creștinilor. În cult se exprimă și adevărul de credință, **doctrina sau dogma** a cărei chintesență este Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan, rostit solemn la Sf. Liturghie ce culminează cu comuniunea euharistică, la Botez sau la alte rânduieli bisericești. La cult se adună, este prezentă **comunitatea** credincioasă care mărturisește credința mântuitoare în comuniunea simțită și gândită cu Dumnezeu cel de față, prezent în mijlocul credincioșilor care au conștiința acestei prezențe, **experiența** acestei luminoase relații cu Creatorul și Mântuitorul tuturor oamenilor ce este și Dătătorul **legii morale** care asigură coeziunea și solidaritatea grupului social creștin, **Biserica**[15].

Așadar în cult avem cuvintele Scripturii, ale Revelației, între care sunt și *ipssisima verba Dei* sau *ipssisima verba Jesu Christi* din Evanghelii, preluate în celelalte cărți ale Noului Testament prin care Dumnezeu Însuși ne comunică adevărul Său, un adevăr de viață și în lume și pentru mântuire pentru eternitate în Împărăția cerurilor, de înțelegere a voinței și iubirii divine pentru noi oamenii, un aspect epistemologic, cognitiv așa cum orice știință umană are textele ei întemeietoare, fundamentale ce revin în discursul peren al acesteia. Tot așa cultul divin preia texte fundamentale din Scriptură în funcție de evenimentul întemeietor relatat din istoria mântuirii pe care cu înțelepciune sfântă Biserica le-a încadrat în ritual. De exemplu, la Sf. Euharistie din cadrul Sf. Liturghii există permanenta referință la cuvintele de la Cina cea de Taina, *Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți...* așa cum la Botez sau nuntă sunt pericope evanghelice legate de prezența lui Hristos la aceste evenimente majore din viața omului despre care Biserica face aducere aminte în ritual cu scopul iluminării, înțelegerii evenimentelor sacramentale ca întâlniri reale, spirituale ale credinciosului cu Hristos Însuși. Cel ce a fost botezat de Sf. Ioan în Iordan și a transmis Sf. Apostoli Marea Poruncă a misiunii Bisericii, *Mergând, învățați... botezându-le... și iată Eu sunt cu voi...* (Matei 28, 19-20) sau a fost prezent la Nunta din Cana Galileii împreuna cu Maica Sa Preacurată este prezent la Botezul sau Nunta fiecărui creștin așa cu ne încredințează că este cu noi și în noi prin Trupul și Sângele Său la Euharistie când existențial și spiritual, real, „Dumnezeiescul Trup mă îndumnezeiește și mă hrănește, îmi îndumnezeiește sufletul și îmi hrănește minunat mintea”[16].

Cuvintele și Sf. Taine sunt o anamneză a evenimentului întemeietor, personalizat prin prezența și lucrarea în prim plan a lui Dumnezeu Însuși, a lui

---

[15] Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 73.

[16] *Rânduiala Sfintei Împărtășanii,* în *Liturghier,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 319.

Hristos, Logosul divin întrupat, Persoana divino-umană ce a venit la noi prin întrupare spre a fi Dumnezeu cu noi în istoria și viața noastră împreună cu El care ne este atât de aproape, cu iubirea Sa divină. Rațiunea este activată spre a lua aminte la cuvintele Scripturii iar inima este încălzită de venirea personală și sacramentală a lui Dumnezeu la noi, în proximitatea noastră, familiar, intim, așa cum a fost și cu cei spre care S-a milostivit și despre care se relatează ca istorie a mântuirii în textul sacru. Întâlnirea cu Dumnezeu se răsfrânge asupra întregii ființe a credinciosului și a comunității celebrante care experiează prezența lui Dumnezeu la cult, în rugăciune așa cum exprimă acest adevăr rugăciunea liturgică; „Arată, Stăpâne, fața Ta peste cei ce se pregătesc pentru sfânta luminare... luminează gândul lor; fă-i statornici pe dânșii în credință, întărește-i în nădejde, desăvârșește-i în dragoste, arată-i mădulare cinstite al Hristosului Tău..."[17]

În cult sunt citite de către preot numeroase texte biblice pentru a scoate din uitare, a aduce aminte și a vivifica evenimentele istoriei mântuirii consemnate scripturistic pentru propria comunitate. Citirea textelor biblice e un act de comunicare a adevărului divin revelat de Dumnezeu și redat și interpretat de sfințiții autori, teologi, un act de propovăduire creștină, de evanghelizare cu rostul de a învăța pe creștini ceea a spus Dumnezeu despre Sine pentru ca ei să-L cunoască pe Cel cunoscut personal de cei cărora Dumnezeu S-a revelat direct, mai ales adevărul Evangheliilor în care Hristos este cunoscut personal de către ucenicii Săi. De aceea, autoritatea învățăturii Bisericii stă pe autoritatea propovăduirii apostolice care „se bazează pe o cunoaștere nemijlocită a învățăturii Domnului, pe mărturia directă pe care Sfinții Apostoli au oferit-o despre întreaga activitate a Mântuitorului nostru până la înălțarea Sa la ceruri, dar și după aceea, ca unii ce au fost sufletul primelor comunități bisericești"[18]. Același rol precum Apostolii la început, prin Duhul Sfânt îl au în istoria creștină preoții Bisericii. Rolul lor fundamental este acela de a reconstitui, reconfigura și instaura comunicarea dintre Dumnezeu, Hristos și credincioși după modelul biblic într-o continuitate de har și dreaptă credință mântuitoare. Prin invocarea sa, de exemplu în taina Botezului, a nașterii din nou din apă și din Duh, de sus (Ioan 3, 3-5), preotul se roagă „să ia chip Hristosul în acesta ce se va naște din nou prin a mea nevrednicie și-l zidește pe temelia Apostolilor și a proorocilor Tăi; și să nu-l surpi, ci sădește-l pe el sădire a adevărului în sfânta Ta sobornicească și

---

[17] *Dumnezeiasca Liturghie a Darurilor mai înainte sfințite, numită și a Sfântului Grigorie Dialogul,* în *Liturghier,* p. 267.

[18] Pr. Dr. George Robert Tătulea, *Propoveduirea Evangheliei în cadrul cultului divin,* Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 30.

apostolească Biserică și să nu-l smulgi, ca, sporind în dreapta credință să se slăvească și în el preasfânt numele Tău...”[19]. Euharistia mai ales, dar și celelalte Taine sunt reale și întâlniri multiple[20] prin dăruirea noastră lui Hristos și a Lui nouă cu iubirea Sa divină prin preotul care reprezintă factorul de unire a lui Dumnezeu în har cu noi, de integrare a omului în comuniunea trinitară, un real act de trinitarizare harică, spre hristificare, pnevmatizare și eclesializare. Este noua ontologie umană, una eclesială voită și lucrată tainic și real de Însuși Dumnezeu prin mâna sfințitoare și invocarea smerită, rugătoare a preotului. Preotul în dimensiunea sacramentală a slujirii sale apostolice extinde istoric Trupul eclesial al lui Hristos, integrând acestuia pe toți ce primesc harul Sfintelor Taine spre mântuire. Prin preot omul se face casă a lui Dumnezeu treimic, casă a lui Hristos –Adevărul, lăcaș al Sfântului Duh așa cum se dă mărturie despre acest adevăr în rugăciunile Bisericii[21].

Prin Sfintele Taine, preotul este cel ce propulsează pe credincioși pe calea ascetică a vieții creștine, a creșterii și desăvârșirii în Hristos prin viață morală, vindecare de patimi, unire sacramentală și spirituală în urcușul spre îndumnezeirea după har pentru asemănarea cu Dumnezeu și strălucirea de lumina cea necreată[22]. Totodată, integrându-i pe oameni în orizontul eclesial al lumii de aici, el este și cel ce călăuzește propulsează poporul creștin spre zorile veacului viitor, ale Împărăției cerurilor. De aceea, slujirea sa este unică în lume, în smerenie, jertfă și, totodată, curaj apostolic și mărturie creștină, un inel ce unește transcendență divină și imanența istoriei, cerul cu pământul și pe Dumnezeul treimic revelat cu umanitatea al cărei sens transcende imediatul, limitele creației în lumina harului necreat. Așa cum scria Episcopul Mihalțan, „preotul este veriga indispensabilă între credincioși și Dumnezeu, hrănindu-i pe aceștia cu puterea dumnezeieștilor energii prin Sfintele Taine, care sunt condiționate de Taina Preoției”[23].

Prin ritual, Sfintele Taine, ierurgii și multitudinea de rugăciuni care exprimă profunzimea credinței ortodoxe și relaționalitatea acesteia, reala comuniune transfiguratoare și vindecătoare ce vine de la Hristos și iubirea Sa infinită pentru omul

---

[19] *Slujba Sfântului Botez*, în *Aghiazmatar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2016, p. 39.
[20] Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii,* Ortodoxia, 1-2/1978, p. 162.
[21] *Rânduiala Sfintei Împărtășiri,* în *Liturghier,* p. 308, 322.
[22] Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală,* traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2015, pp. 26-27.
[23] + Ioan Mihalțan, *Preoția Mântuitorului Hristos și preoția bisericească,* Editura Episcopiei Oradea, 1993, p. 128.

căzut în păcat, vulnerabil și expus bolilor ce sunt consecința păcatelor, preotul după modelul lui Hristos este și el la rândul lui „Vindecătorul rănit”[24], prezent lângă cel bolnav pentru întărire reciprocă în răbdare, încredere și speranța vieții veșnice. Preotul suferă pentru că este apropiat de oameni, pentru că vede suferințele celor bolnavi, tineri sau bătrâni pe care moartea îi răpește din sânul familiei iubitoare. Suferă și pentru că cu ochiul moral și sensibilitatea spirituală vede păcatele, patimile, răutățile și necredința unora dintre credincioșii păstoriți care întorc spatele lui Hristos și ies din comuniunea harului mântuitor al Duhului Sfânt. Spovedania și Maslul au acest rol terapeutic spiritual iar prin ele se restaurează integritatea psihică, trupească a celor în suferință prin Cel ce este ființial „Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre” după expresia consacrată în limbajul liturgic și rugăciunile Bisericii. Cultul, pe lângă dimensiunea catehetică, educativă, evanghelizatoare are esențial o dimensiune terapeutică, vindecătoare prin comuniunea cu Hristos care vindecă și mântuiește, mântuirea fiind pentru întreaga persoană a omului, suflet și trup cu funcțiile lor particularizate dar integrative.

3. Preoția, călăuza a Bisericii și poporul lui Dumnezeu pe Calea Împărăției

Preotul este o persoană a lumii, în scena istoriei imanente dar și în pragul eshatologiei, al Împărăției cerurilor, mesajul central al propovăduirii lui Hristos. De aceea, preoția este în primul rând misiune prin care cuvintele și prezența lui Hristos Cuvântul se actualizează permanent în lume tainic dar eficient și mântuitor, preotul fiind în planul secund al misiunii Bisericii care este principal și primordial misiune a lui Dumnezeu – *misio Dei, missio Trinitatis*. Preoția este o vocație unică în peisajul activităților umane pentru că e în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, a lui Dumnezeu care parcă se retrage din prim plan, deși este mereu acolo dar chenotic și tăcut pentru ca libertatea omului să nu fie anihilată de atotputernicia evidenței divinului irezistibil, spre a lăsa pe cei ce au primit puterea de la Hristos de a învăța, sfinți și conduce spre Împărăția lui Dumnezeu care se află anticipat și real în Biserica Sa din acest veac. Preoția este o misiune în planul lui Dumnezeu pentru Biserica Sa în pelerinajul din timp spre eshatologia eonică în comunitatea încredințată spre păstorire cu teritorialitatea circumscrisă administrativ și care este locul său, orizontul său de evanghelizare[25] și vindecare spirituală prin harul Sf. Taine a oamenilor

[24] Philip Culbertson, *Caring for God's People. Counseling and Christian Wholeness,* Fortress Press, , Minneapolis, 2000. p. 277; Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology*. Translated by Linda M. Maloney, The Litutgical Press, Collegeville, Minnesota, 1992, p. 235.
[25] . Julio A. Ramos, *Teología pastoral,* Biblioteca de Autores Christianos, Madrid, 2013, p. 339, 368.

chemați la mântuire. Preoția este o chemare ce existențial, sacramental și spiritual reiterează diacronic chemarea lui Hristos făcută Apostolilor ce I-au răspuns, L-au urmat, au fost învățați despre cele dumnezeiești spre a face din oamenii ce locuiesc în lume Biserica lui Dumnezeu din cer.

Rolul preotului pentru credincioși este acela de a face calea lui Hristos una pentru sine și pentru poporul păstorit prin chemarea la preoție și educația teologică și spirituală prin care se definește vocația sa. E calea ordinară, naturală dar în continuitate și în Tradiția Bisericii prin exercițiul intelectual, experiența umană a iubirii, a rugăciunii și comuniunii sacramentale și, mai ales, euharistice prin care se plinește permanent vocația sa. Nu e o chemare excepțională, unică, extraordinară, supranaturală de genul celei a lui Moise care a fost chemat de Dumnezeu în rugul aprins, a lui Samuel (I Regi 3,1-9), a Apostolilor chemați de Fiul lui Dumnezeu Însuși, a Sf. Pavel și a atâtor sfinți din Biserică despre care se relatează în viețile lor din sinaxare, dar tot așa de valabilă pentru a răspunde responsabil și conștient. E o mediere „prin persoane și experiență personală"[26], respectiv harul Hirotoniei prin mâna episcopului și experiența liturgică și spirituală a comunității credincioase prin care se experiează darul harului divin, e o viață în Hristos prin care sinele egoist se anulează tot mai mult pentru a lăsa pe Dumnezeu să inunde persoană angajată prin trezire spirituală spre slujirea Evangheliei Împărăției în contextul lumii în dinamica ei, cu oamenii, ideile, viața lor, cu respect și în libertatea vocațiilor multiple din umanitate prin chemarea de comunitate, slujirea acesteia și susținerea de către aceasta în logica evanghelică și bisericească.

Slujitor al lui Hristos în Biserica Sa în care sunt integrați sacramental credincioșii cu atâtea vocații pe altarul lumii de astăzi, cu atâtea profesii, părintele R. Gula susține că și preoția este o profesie pentru că, de exemplu, realist este înscrisă în registrul profesiilor pe care un stat le are în organizarea sa social-profesioanlă prin care se asigură sustenabilitatea ființială și funcțională a societății. De fapt, a profesa înseamnă a da mărturie despre propria vocație, prin care se definește persoana în comunitate, motivația pentru activitatea asumată, iubirea pentru cei pentru care o persoană se dedică cu devotament și pricepere, îndemânare, profesionalism. Același adevăr este valabil și pentru preotul în exercițiul sacerdotal care trebuie să fie competent pe domeniul teologic și eclesial, spiritual, transfigurat de atingerea harului luminos al lui Dumnezeu, fidel lui Hristos și iubirii Sale, în sfințenia vieții personale,

[26] Richard M. Gula, *Just Ministry. Professional Ethics for Pastoral Ministers*, Paulist Press, New York / Mahwa, N.J. 2007, p. 10.

angajat jertfelnic pentru păstoriții săi. Competența înseamnă limite[27] pentru că preotul trebuie să fie expert în aria sa de lucrare în Tradiția Bisericii, cu știința sa teologică iar spiritul ca deschidere spre universal, de o manieră intuitivă, poate aduce acele înțelegeri care fac posibil dialogul și comunicarea pentru că oamenii sunt în această textură rațională, informațională și dinamică a existenței și vieții în complementaritatea cooperării pentru binele comun. El nu este medic chirurg, astrofizician, genetician, însă e necesar să fie deschis la spiritul veacului în ceea e are pozitiv și uman spre alte domenii de cunoaștere, inter- sau transdisciplinar prin studii, dar și prin cultură și comunicare pentru a înțelege, a se insera în dinamica evoluției comunității prin științe, progres material dar cu dăruire absolută pentru ordinea umană și spirituală, pentru Hristos și Biserică.

De asemenea, termenul de carieră, într-o vreme când mulți dintre semenii noștri sunt ahtiați carieristic, pentru un preot cariera preoțească nu e ceva străin vocației sale. E datoria sa să formeze caractere, să promoveze valorile morale și evanghelice prin cateheză, predică, discurs religios în sens larg și cultural, pentru că e un custode în parohie al unui patrimoniu creștin și național extraordinar, pentru că restaurează lăcașul de cult și obiectele patrimoniale, pentru că e un filantrop prin buna organizare a activităților sociale pentru cei nevoiași ai parohiei. De aceea, profesionalism și carieră sunt compatibile cu vocația preoțească generală și constituie în funcție de dăruirea preotului harisme ale propriei pastorații, vizibile comunitar și definitorii pentru personalitatea sa în slujirea Bisericii lui Hristos fără a submina[28] sensul tainic și adânc al acesteia pe care doar judecata lui Dumnezeu o va evalua în parametrii unei exactități dincolo de cuvinte în valorizarea Sa absolută.

Preotul este, de aceea, un lider, unul spiritual, în logica și ordinea evanghelică și eclesială a comunității pe competența sa proprie. Termenul lider înseamnă conducător și, de exemplu, alegerea Apostolilor de către Hristos și încredințarea cheii, metaforic Sf. Petru, așa cum stăpânul casei deține cheia proprietăților sale, confirmă funcția conducerii, a autorității care în sens creștin este una a slujirii, a smereniei și iubirii, a reprezentării simbolice a sacrului, a medierii prezenței prietenoase și iubitoare a lui Dumnezeu Însuși[29], un mod de conducere care este specific, al părintelui în casa sa, al iubitorului de patrie și neam, unic, holistic în sensul că este pentru tot omul din lume și transcende orice model de conducere în cadrele vizibile ale istoriei și societății. De altfel, modelul biblic al conducerii Bisericii de

---

[27] Richard M. Gula, *Just Ministry,* p. 33.
[28] Richard M. Gula, *Just Ministry,* p. 43.
[29] Richard M. Gula, *Just Ministry,* p. 30, 138.

către preot arată că „ideea harismatică a comunității este reconciliată cu necesitatea pentru o conducere clară, stabilă”[30]. Acest adevăr este evident pentru orice comunitate umană și pentru orice activitate specifică. Un medic este lider în domeniul propriu de competență precum un profesor, un inginer, un lider politic al comunității locale în cooperare și împreună slujire pe propria competență pentru buna structură și funcționalitate a grupului social. De aceea, S. Bevans, precizând că modelele pentru conducere sunt specifice domeniului religiei, artei, politicii și iubirii, pentru că includ influențarea, ghidarea, direcționarea celor aflați în sfera de competența proprie, face distincția între o conducere, un *leadership tranzacțional* și unul *transformațional.* Primul este specific domeniilor de activitate umană și „promite o răsplată pentru loialitate și performanță” pe când al doilea „oferă viziune și misiune” și are ca scop prim nu obținerea de abilități, ci un fundament „într-o atitudine schimbată față de ceilalți, o convertire și un mod nou de a privi lumea”[31] cu deschidere spre valori, comuniune, iubire, aspirații înalte de desăvârșire morală pe culmi de spiritualitate. De aceea, există și *leadership pastoral* fundamentat nu juridic și filosofic ci pe Evanghelie în „misiunea trinitară și pe egalitatea baptismală”[32] dar și comuniunea euharistică după cum tezele teologice mai recente sau actuale o arată prin schimbările de paradigmă determinate de schimbările din societate.

A. Nolan propune în contextul pluralist și relativist actual în care e necesar sa dăm mărturie despre credința și misiunea noastră creștină vizibil, cu curaj, coerent și convingător, de o manieră radicală în sens de fidelitate absolută față de Hristos și Biserică datorită agnosticismului, materialismului consumerist, secularismului, genderismului, fanatismului fundamentalist religios, militantismului ateist și progresist pe baza autorității Bisericii cu sfinții și martirii dintotdeauna prin spiritualitate profetico-mistică și taumaturgică[33], credință și iertare. Aceste practici, atitudini și virtuți sunt temeiuri pentru dialog real, fraternitate, solidaritate și iubire.

---

[30] Vorgrimler, *Sacramental Theology*. p. 245.

[31] Sthepen B. Bevans, *Pregustând Împărăția lui Dumnezeu,* traducere de Emil M. Mărgineanu și Alexandru Budu, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, p. 277-278. Autorul reia o analiză a teologului Dohan care enumeră 10 valori în acest sens: 1) Un sentiment al chemării și integrității interioare; 2) credința într-o viziune comună; 3) alimentarea viziunii comune și inspirarea fidelității; 4) urmărirea neobosită a misiunii comune; 5) simț profund al comunității și interdependenței între oameni; 6) smerenie față de viziunile altora; 7) producerea unei schimbări în viețile celorlalți; 8) curajul de a spune ceea ce trebuie spus; 9) provocându-i pe ceilalți să dea ce este mai bun; 10) capacitatea de a menține o anumită distanță față de sarcini și oameni.

[32] Sthepen B. Bevans, *Pregustând Împărăția lui Dumnezeu,* p. 279.

[33] Albert Nolan, *Jesus Today. A Spirituality of Radical Freedom,* Orbis Books, Maryknoll, New York, 2017, p. 75, 181.

Spiritual Care for the Elderly: Offering the Opportunity to Talk About Death

Pierre-Yves BRANDT,
Robert ZHARGALMA DANDAROVA, Karine LAUBSCHER
(University of Lausanne)

Abstract: To speak of the Romanian village today is to consider a reality of life populated more and more by elderly people and children whose parents work outside the home, in town, or even abroad. The quality of life of the elderly remaining in the village is, in this context, a major concern for the political authorities and religious leaders. Indeed, many studies have shown that taking into account the religious and spiritual dimension contributes to the well-being of seniors.
Recent research in Switzerland has highlighted the fact that many elderly people who live in senior care facilities are interested in talking about death with someone they trust. This trusted person is not necessarily the priest or chaplain. For many residents, this role is given to someone within the elderly person's network of family and friends (spouse, daughter, niece, close friend, etc.),. What happens when this network is empty and the elderly person is more isolated? We propose to think about how these observations can be transposed into a practice of spiritual care adapted to the context of the Romanian village.

The population in Romanian villages, as more generally in the world, tends to age. Overall, this shift in average age an be attributed to the increase in life expectancy. In Romanian villages, this is only part of the explanation, because it is also important to note that many young adults and people in the prime of life are leaving the village to work elsewhere. Therefore, the Romanian village of today is losing some of its vital forces. This results in more loneliness for many older people living in the countryside. It necessitates the development of a formal primary care system that, if necessary, makes up for the absence of informal caregivers (family members, friends). It also necessitates the consideration of how and by whom spiritual care is provided. In the countryside, it has often been the case that an older person is integrated into his/her extended family. In such a situation, he/she has a number of interlocutors to choose from if he/she feels the need to talk about existential issues. With whom would he/she be able to speak if relatives were completely absent? The traditional answer would certainly be to say that it is the task of the priest. Nevertheless, if we took the time to question each elderly person, would each choose a priest as an interlocutor for a discussion of existential issues?

Recent research in Switzerland highlights the fact that many elderly people living in residential care facilities are interesting in talking about spiritual and existential questions, such as those that surround the mystery of death. For such a topic, one might have thought that an elderly person would select the chaplain as their first choice of interlocutor. Surprisingly, when it came to choosing an interlocutor for talking about death, the majority of residents did not choose the chaplain. Most of the residents preferred, if possible, to discuss the topic of death with a person more intimately related to them: a wife or husband, a daughter or son, a niece, a friend, etc. However, when the network of relatives is lacking, the chaplain remains an important resource. What lessons can we draw from these observations as we reflect on the spiritual care of the elderly in Romanian villages today? Below we propose some elements to feed this reflection.

Aging in the Population

The proportion of elderly is increasing in Europe and around the world. According to United Nations estimates, the age group 60 and above represented 12% of the world population in 2015 and is expected to increase to 22% by 2050. [1] The proportions are higher in Europe: close to 24% in 2015, close to 30% in 2030, and about 34% in 2050. In Romania, the estimates are similar to Europe for 2015 and 2030, but slightly higher (about 36%) in 2050.

One major reason for the increase of the number of elderly people is the increase in life expectancy. All regions of the world have experienced an increase in life expectancy since 1950 due in particular to the postponement of mortality. In Europe, improvements resulting in survival beyond age 60 now account for more than half of the total increase in longevity[2]. Projections for the coming decades predict that we will continue to see improvements for survival at older ages. This is largely due to advances in medicine and access to care, as well as improvements in prevention programs. „The accuracy of projections of life expectancy at older ages will depend on the degree of progress achieved in preventing or postponing mortality caused by many of the diseases associated with old age, in particular non-communicable diseases (NCDs) such as cardiovascular diseases, cancers,

---

[1] United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Population Ageing 2015*, ST/ESA/SER.A/390 (2015), 122

[2] United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Population Ageing 2015*, 50.

diabetes and respiratory diseases”[3]. An important consequence of this increased longevity is that the number of very old people, home-based and not very mobile, will increase significantly.

Elderly People in Romanian Villages Today: The Current Picture

Ten years ago, Nancu and colleagues could write, „The rural area has 9. 7 million inhabitants (44. 8% of the country’s population), of which 2. 4 million are age 60 and over”[4]. This meant that large proportion of Romanians lived in the countryside, and that a quarter of the population living in rural areas of Romania was at least 60 years old. These authors also note, „demographic ageing in Romania is more obvious in the countryside than in town”[5]. This was due to a drop in fertility in rural areas and the fact that young people have been leaving the villages to look for work in urban areas or abroad. Consequently, Nancu and colleagues predict that the proportion of elderly and retired people in Romania’s rural population will be over 50% in the future[6]. Already, today, in Romania, around 60% of people age 65 and over live in the countryside. This is one of the highest percentages in Europe: only the Republic of Moldova, Bosnia and Herzegovina, and Liechtenstein have higher percentages of elderly people living in rural areas[7].

It is generally observed that older people in rural areas may face the risk of social isolation and loneliness, especially when they experience reduced mobility and difficulties in maintaining their social networks. Loneliness and reduced access to social networks have a negative impact on access to healthcare and social care. The UNECE Policy Brief on Ageing no. 18 published in March 2017 notes: „With the out-migration of younger people, it is not only care facilities that are at risk of disappearing, but also, for example, shops, community centres and post offices. These closures increase the risk of older people becoming socially isolated and negatively impacts upon their overall quality of life, possibilities to find sources of

---

[3] United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Population Ageing 2015,* 56.
[4] Daniela Violeta Nancu, Liliana Guran-Nica, and Mihaela Persu, “Demographic Ageing in Romania’s Rural Area,” *Human Geographies: Journal of Studies and Research in Human Geography* 4 (2010): 35.
[5] Nancu, “Demographic Ageing,” 36
[6] Nancu, “Demographic Ageing,” 37
[7] United Nations, Economic Commission on Europe. *Older Persons in Rural and Remote Areas*. Policy Brief on Ageing no. 18, UN ECE/WG.1/25 (March 2017), 2. http://www.unece.org/population/ageing/policybriefs.html

informal support and the community vitality in a broader sense"[8]. This is particularly true in many Eastern European countries where „internal rural-urban migration and international out-migration has led to the depletion of informal care networks"[9].

This report from a United Nations commission highlights the importance of community and informal support for the elderly. Interestingly, it does not mention the role that religious communities play in providing support to older people. Admittedly, the situation is very different from one country to another and religious communities are not necessarily important actors in all contexts. This may explain their absence in a report that discusses the situation of older people in rural areas around the world. However, one can reach the same conclusion by reading the article entitled „Aging in Romania: Research and public policy" published by Bodogai and Cutler in 2013 in *The Gerontologist*[10]. In their report, which is not limited to the situation of elderly people living in the countryside, these authors draw attention to the need to rethink the organization of the care system for the elderly: „Thus, there are major inadequacies in the organization of the social service system for older persons: too few public services, insufficient budget funds, insufficient collaboration between public and private services, and frequently overlapping services"[11]. However, even in this article, which deals very specifically with the situation in Romania, there is no mention of churches or religious communities. Yet, churches are prominent throughout the territory of Romania; priests and pastors of parishes provide a pastoral presence to a large number of elderly people.

Moreover, it is now well known that religiosity is associated with longer life. In their review on spirituality, religiosity, aging, and health in global perspective, Zimmer and colleagues show that religiosity not only promotes better physical health but also better mental health[12]. Religion, or spirituality, seems to have a positive impact on cardiovascular conditions, chronic pain, depression, anxiety, stress, and wellbeing, among other things. Religious people tend to self-assess, have better overall health, and have less need for hospitalization. Much of the literature on religion and health concerns the elderly, and it is important to recognize the importance of spiritual care to the support of these people.

[8] United Nations, Economic Commission on Europe, *Older Persons in Rural and Remote Areas*, 12.
[9] United Nations, Economic Commission on Europe, *Older Persons in Rural and Remote Areas*, 15.
[10] Simona I. Bodogai and Stephen J. Cutler, "Aging in Romania: Research and Public Policy," *The Gerontologist* 54, no. 2 (2013): 147–152. DOI:10.1093/geront/gnt080
[11] Bodogai and Cutler, "Aging in Romania," 151.
[12] Zachary Zimmer et al., "Spirituality, Religiosity, Aging, and Health in Global Perspective: A Review," *SSM-Population Health* 2 (2016): 373-381.

Spiritual Needs and Spiritual Care of Elderly People

The *Guidelines on chaplaincy and spiritual care in the NHS Scotland* of the National Health Service Scotland define „Spiritual care" and „Religious care" as distinct terms: „Spiritual care is usually given in a one to one relationship, is completely person centred and makes no assumptions about personal conviction or life orientation. Religious care is given in the context of shared religious beliefs, values, liturgies and lifestyle of a faith community. Spiritual care is not necessarily religious. Religious care should always be spiritual"[13]. In Romania, however, the distinction is not so clear; spiritual care means, for many people, especially the elderly, religious care. Nevertheless, we must not forget that not everyone considers himself/herself as belonging to a church or a religious community. That is why it is important not to talk only about religious care, but also to recognize that people who do not wish to come into contact with churches still have the right to receive spiritual care. In other words, both religious and non-religious people can express spiritual needs.

Jackson and colleagues write that they have found no definition of „Spiritual need in older people who are living in residential care or receiving home care" in the 335 relevant papers resulting from their literature review on spirituality, spiritual need, and spiritual care in elder care[14]. That is why they propose the definition given in a practical guide for nurses[15]. They explain that this definition seems „relevant to aged care settings"[16]. The definition given in this practical guide consists of a list of needs. Spiritual needs are „The need to give and receive love; the need to be understood; the need to be valued as a human being; the need for forgiveness, hope and trust; the need to explore beliefs and values; the need to express feelings honestly; the need to express faith or belief; the need to find meaning and purpose in life"[17].

Unfortunately, when we read this definition, it is so broad that it we may find it difficult to distinguish spiritual needs from psychological needs. This stems from the fact that there is a tendency in the world of health to confuse spirituality and

---

[13] National Health Service Scotland, *Guidelines on Chaplaincy and Spiritual Care in the NHS Scotland*, (Glasgow, UK: NHS Education for Scotland, 2009), 1.
[14] David Jackson et al., "Spirituality, Spiritual Need, and Spiritual Care in Aged Care: What the Literature Says," *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 28, no. 4 (2016): 284, DOI: 10.1080/15528030.2016.1193097
[15] A. Narayanasamy, *Spiritual Care: A Practical Guide for Nurses* (Lancaster, UK: Quay/BKT, 1991).
[16] Jackson et al., "Spirituality, Spiritual Need, and Spiritual Care," 284.
[17] Jackson et al., "Spirituality, Spiritual Need, and Spiritual Care," 284.

wellbeing. This trend is more pronounced in secularized societies. Danish researchers have highlighted this very convincingly.

La Cour et al. (2012) asked 514 adult Danes about their understanding of the word „spirituality"[18]. Through factor analysis on the structure of the answers, they distilled six different understandings: (1) spirituality as positive dimensions in human life and well-being; (2) spirituality as New Age ideology; (3) spirituality as an integrated part of established religious life and religious traditions; (4) spirituality as a vague striving, opposed to religion; (5) spirituality as selfishness; and (6) spirituality as ordinary, secular inspiration in human activities. This result leads them to conclude, „A common understanding of the concept 'spirituality' does not exist in a modern secular context such as that of Denmark"[19]. This also leads them to recommend the use of the term spirituality in scientific research only for understandings (2), (3) and (4):

> „A coherent use of the term spirituality in future research might therefore comprise spirituality understood as a *context-bound experience of relatedness to a vertical transcendent reality*. With this in mind, we might suggest that only three of the six understandings of spirituality found in this study qualify as research themes. These are spirituality understood as New Age ideology, as integrated part of established religion, and as striving towards a vaguely defined higher reality, opposed to religion. Conversely, spirituality understood as positive human feelings or relations, as selfish attitudes or as common inspirations is not recommended as a coherent topic for research"[20].

Indeed, understanding (1) confuses spirituality and wellbeing, and understandings (5) and (6) confuse spirituality with psychological attitudes or behaviours. Also, note that only understanding (3) gives a religious interpretation of spirituality.

Vachon, Fillion, and Achille (two psychologists and a nurse) present a similar viewpoint to that of La Cour and colleagues. In the context of a literature review on end-of-life care, they write: „We might therefore define spirituality as a 'developmental and conscious process, characterized by two movements of transcendence; either deep within the self or beyond the self. ' Those two movements may be experienced by the same person, or not"[21].

---

[18] P. La Cour, N. H. Ausker, and Niels Christian Hvidt, "Six Understandings of the Word 'Spirituality' in a Secular Country," *Archive for the Psychology of Religion* 34 (2012): 63-81.
[19] La Cour, Ausker, and Hvidt, "Six Understandings," 77.
[20] La Cour, Ausker, and Hvidt, "Six Understandings," 80.
[21] Mélanie Vachon, Lise Fillion, and Marie Achille, "A Conceptual Analysis of Spirituality at the End of Life," *Journal of Palliative Medicine* 12 (2009): 56. DOI: 10.1089/jpm.2008.0189

This means that a need should be considered "spiritual" in the true sense of the term, only if it concerns a search for *relatedness to a vertical transcendent reality*. If it meets this criterion, then spiritual care would support for this search. Among the spiritual needs of the elderly that may require the support of a spiritual care, we shall focus on one in particular: the need to talk about death.

Talking about Death: Results From Recent Research in Switzerland

To talk about death is a spiritual need of the elderly. We found this to be true in an exploratory study we conducted in two care homes in Switzerland[22]. In our study, we collected questionnaires and in-depth interviews. Sixty-six seniors agreed to complete the questionnaire: 51 residents (46 long-term residents, 5 short-term residents) and 15 people living in apartments attached to one of the care homes. All of these seniors identified primarily with Protestant or Catholic religious tenets. Among them, 30 residents agreed to participate in an in-depth interview. Of these, 21 self-identified as Protestant, seven as Catholic, one as Orthodox, and one as Atheistic.

About half of the seniors who answered the questionnaire (n = 66) thought it important (score of 7 or more, out of a maximum of 10) to be able to talk about the end of life with someone they trust. When asked who this trusted person would be, 20 residents (38%) identified a family member, 12 identified a friend (23%), and 11 identified a chaplain (21%), one or two people identified a trusted volunteer or staff member. It is interesting to note that among those who identify the chaplain as their trusted interlocutor of choice, only five communicate with the chaplain regularly. The other six do not have regular contact with the chaplain, but think he is the appropriate person with whom to talk to about end of life issues. It should be noted that of the 20 residents who identified a family member as their chosen trusted person (often a son or a daughter), only three participants indicated that the chaplain could also meet this need for them. Similarly, of the 12 who identified a friend as their chosen trusted person, only three indicated that the chaplain could also serve in this capacity for them. In fact, although a few residents identify several trusted persons, the majority of them mention only one.

[22] Pierre-Yves Brandt et al., "Vieillir en institution en Suisse romande: La prise en compte de la spiritualité pour favoriser le bien-être," Working paper n°12, ISSR, Université de Lausanne, Lausanne Switzerland, 2017. https://www.unil.ch/issr/files/live/sites/issr/files/shared/Publications/WP_WorkingPapers/WorkingPaper_12_ISSR_FTSR_UNIL.pdf

However, when we interviewed the professional caregivers, they told us that most residents do not talk about the end of life spontaneously. A nurse explained that some people talk about death „very easily according to their life story, their experiences," These are the ones who „have come close to death, who have seen loved ones die in front of their eyes (...), who have made suicide attempts." Most of the residents never talk about end of life spontaneously.

The chaplain whom we interviewed says very similar things. He also finds that this topic of discussion does not arise so easily in his interviews with residents. There are certainly some exceptions. Some residents talk constantly about death. For these residents such talk is „the expression of a weariness of life." Other residents with „Christian hope" also speak freely of it. Nevertheless, it is often only upon the occasion of the demise of a resident that the theme of death comes into the conversation.

These observations are in tension with the statement by half of the residents of the importance of being able to talk about death with someone. We need to recognize that this is an important topic for many seniors; yet, many find it a difficult topic to address. Thus, even though the questionnaire shows that residents most often identify a trusted family member as a conversation partner on the topic of death and dying, the interviews temper any conclusions we may draw as to the frequency and depth of these conversations, as they show that the dialogue is sometimes difficult. For example, one resident says she realizes that her children do not like her talking about this subject and she has stopped „bothering them with that." Some caregivers also pointed out that family members of deceased residents often found themselves in a state of helplessness because they had never addressed the issue of last wishes with the deceased. Thus, if there is a request to initiate conversation on this topic, the invitation does not necessarily find the expected echo of assent.

Therefore, when a resident does not talk about the end of life issue, it is not always easy to know if it is because he/she believes that this topic is not important or because he/she finds it difficult to talk about. What is important to remember is that many of these elderly people say they prefer to discuss this topic only with one trusted person. Some residents will find this person within their circle of relations or friends. The chaplain can also play this role, both for those individuals who recognize him/her as the privileged interlocutor for this topic and as a supplement in the absence of a person of trust (for those who do not identify a trusted interlocutor among their relatives).

Elderly People in the Romanian Village Today: Suggested Considerations for Spiritual Care

To conclude, we draw some considerations from this study, which we think could be applied to the situation of the Romanian village of today. If we take seriously the fact that having the opportunity to talk about death is a need felt by many older people, then we must ensure that the elderly who live in the villages have this opportunity. Residents in the care homes studied in Switzerland primarily chose family members as interlocutors. If the elderly people living in the village are surrounded by their families, they are more likely to find among their relatives a trusted person with whom they can talk about end of life issues. However, when older people are very isolated, without the close presence of a family member or a friend, things become more complicated. Sometimes even if relatives are in close physical proximity, intimate relationships are not possible with them, or the topic of death too difficult. In these cases, having the opportunity to talk with somebody well versed in spiritual matters to spirituality can be a welcome resource. Knowing that at present, priests bear the responsibility for most of the spiritual care in rural areas, this underscores their duties in this regard. Priests are responsible to visit elderly people at home and / or to find volunteers who can provide spiritual support. This presupposes that priests, pastors, and volunteers have received in active listening. [23]

„If doctors treat 'life', priests treat the 'heart'", said the Rev. Taio Kaneta, Chief Priest of the Tsūdai-ji Zen Temple, on 17 March 2015, during *The 3rd World Conference on Disaster Risk Reduction in Sendai*, Japan. This presupposes a competence of listening and spiritual accompaniment, as we have just said. It also presupposes the residents' willingness to accept priests at trusted partners in conversation.

In the context of the Romanian village, the role of the priest or pastor is not only spiritual; it is also clearly religious, in the sense that the priest or pastor acts as the minister or representative of a church. This can present an obstacle to village residents who wish to receive spiritual care, some residents do not want to have anything to do with church representatives. Although these individuals may have disconnected from organized religion, they still may have spiritual concerns or may wish to talk about the end of life with someone who is able to listen and attend to their

[23] A. Manzano et al., "Active Listening by Hospital Chaplaincy Volunteers: Benefits, Challenges and Good Practice," *Health and Social Care Chaplaincy* 3, no. 2 (2015): 201-221.

concerns. If residents have no relatives in proximity or in trusted relationship, and they are averse to connecting with representatives of organized religion (priests or pastors), to whom can they turn for spiritual care?

This obstacle to receiving spiritual care is an issue that should be discussed by the spiritual care experts who providing pastoral care and religious support, such as priests and pastors, in collaboration with those who are responsible for primary care in rural areas

Funding

This research benefited from a grant from the Leenaards Foundation.

Relationship between city and village. Ukrainian perspective

Sergii BORTNYK
Kyiv theological academy,
Ukrainian Orthodox Church

Abstracts: In this paper the author analyzes the situation both in Ukraine and partly in Russia. He supposes that the believers in larger cities have more intellectual kind of faith whereas the faith in villages is deeper rooted in nature and tradition. In the era of industrialization ethnical Ukrainians moved actively to the cities, often keeping their ties to the villages. Nowadays when the cities become conglomerates, many people try to work in the city, but to live outside. Large part of the Ukrainian clerics come from the countryside, it is the fact also for the members of the Holy Synod. The calling for priesthood is higher in the rural regions because of the smaller pressure of propaganda as well as because of the favorable influence of natural circumstances that promote contemplating thinking. Technologies improve living standards, giving for the theologians the chances to work intellectually and at the same time to enjoy the natural bosom.
Key words: *City and village, industrialization, technologies, contemplative style of life.*

I am here as representative of the Ukrainian Orthodox Church and its Kyiv Theological Academy. Our countries are neighbors with mostly Orthodox religious culture. As by some other nations of the Southern and Eastern Europe, our religious cultures are deeply connected to the ethnical culture of our nations. That is why I hope that my thought from Ukrainian perspective can help you to understand the situation both in Romania and in other traditional orthodox nations.

I would like to begin my considerations with telling you the main idea of my conversation with father George Mitrofanov, professor of Church history at the Theological Academy of Saint Petersburg. At the end of the 20th century as I was a student of this Academy, sometimes in his lectures Professor Mitrofanov gave us his considerations on the influence of Ukrainian students on the ethnical situation in the Russian Church as a whole and especially on the atmosphere in the Academy at the late Soviet time. In that time his attitude to the „Ukrainian” factor was rather negative: he believed that Russian students from the large industrial cities had much more interest to theology as intellectual work than the Ukrainians that were mostly from villages and small cities of Western Ukraine.

The continuation of this story was four years ago. In that time I was again in this Theological Academy of Saint Petersburg as a member of international academic project and I had an opportunity to speak with this Reverend Professor Mitrofanov.

That was over 15 years after the previous situation and in our conversation he mentioned the „Ukrainian factor" at the Academy again. In these years the part of the Ukrainian students decreased radically. It gave him opportunity to see the studying process with only a small impact of Ukrainians.

Thanks to these changes his attitude became mostly the opposite: it was pity for him that together with Ukrainian – mostly rural impact on the intellectual atmosphere of the Academy some thing was lost. This was the spirit of the rooted Christianity that was transferred in the Ukrainian rural tradition from generation to generation. This was tradition of the life in Christ that was received not from the academic books on the orthodox piety but from the living parish or monastery experience that were a deep part of the local Ukrainian parishes.

These two elements of the story could have become an introduction to the theme of the Russian-Ukrainian relationships but this is not the theme of our conference. I need only to mention that as a whole Ukrainian population is much more rural one because of the natural circumstances. Our soil and weather conditions are much better for agricultural activity than in Russia. And the opposite, what the Russians have much more is the culture of the intellectual work, especially in large cities. The cause is that they have more time that is free from the agricultural activity.

I suppose that another factor is not less important. I mean the situation between village and city in Ukraine itself. Historically ethnical Ukrainian population was much more connected to the villages while the population in the cities was usually much more Russian, Polish or Jewish. Only in the time of industrialization of the 19th and 20th centuries large Ukrainian ethnical groups came to live in Kyiv and other larger cities of Ukraine.

If we speak concretely about Kyiv, we can find that in last 100 years the number of ethnical Ukrainians changed from 17% in 1917 till 82% in 2001, it means almost in five times in percentage and even more in absolute numbers. Before the large revolution of 1917 the number of the Jewish population of Kyiv was even more than that of the Ukrainians (18,7% against 16,4%). And almost the half of the population (49,5%) was of the Russian origin. At the beginning of the 21st century the number of Polish and Jewish population was under 1% and proportion between the ethnical Russians and ethnical Ukrainians was 1:6,3[1]. As a whole it means that Kyiv became much more ethnically Ukrainian than ever before.

[1] Compare the page in Ukrainian Wikipedia about the population of Kyiv and its national aspect – https://uk.wikipedia.org/wiki/Населення_Києва*Національний склад.

If we speak about the other large cities of Ukraine, we can see that their beginning or flourishing time is closely connected to the period of industrialization. For example, Donetsk was founded at the second half of the 19^{th} century and Odessa first at the very end of the 19^{th} century. Both of them had hardly influence of Polish and Jewish factors.

The growth in the proportion of the ethnical Ukrainians in the large cities had its consequences. There were ties preserved that connected the new urban population to their roots in the villages and small cities. Often the small children and pupils could spend their free time or school vacations by their grandparents. Very often the people of my age or some older could have their baptism and first religious experience in the parishes of these villages and small cities. I can good remember that my first visits of the church services and the reading of the prayer „Our father" before the meals were taught me by my grandparents in a small city in the time of the late Soviet Union.

Since the 1990^{th} we have no pressure of the atheistic propaganda, and it means that in last 30 years in Ukraine we have religious freedom. It is possible to open the parishes both in villages and large cities. If we think again about the relationship between the rural and urban population, we can see different tendencies. On the one side, through economic motives many people come to live in the large cities. This tendency was actual during the whole 20^{th} century and remains in the 21^{st} century.

But in last decades we have another important tendency. Instead of cities as closed systems we can see now the conglomerates of one large city and smaller cities and villages in their neighborhood. The difference is that they are functioning as one body including urban and rural population.

For example since several years I live in a village 40 km from my work in the Kyiv-Pechersk lavra. Usually I need till one hour to come to my office. Many colleagues of me need the same or even more time to come to the office from other parts of the same megapolis. It means that today the factor of rural vs. urban population is not automatically the factor of different kinds of working and is no more important as for previous generations.

Technologies like cars and trains make our life faster and difference of rural and urban population is no more the question of social difference. For example in our village there are quite small number of cows and other cattle. Instead there are many former residents of Kyiv and many employees of the Boryspil airport. Similar changes in populations activity are obvious in other larger cities of Ukraine.

From my experience in Germany I know that many people there prefer to live in private houses. Through development of the communication like roads and

convenient living conditions in rural sector they succeeded to overcome the problem of extreme enlargement of the city population. I suppose it could be example for many Eastern European countries as well as for other parts of the world.

What are the consequences of these tendencies of urbanization and some opposite trends I can see in Ukraine and in other regions? And more important: what could be theological reflection on this situation? First of all I would like to give you some concrete information from the situation in our Ukrainian Orthodox Church.

I would start with the primate of our Church His Beatitude Metropolitan of Kyiv Onufriy. He comes from a small village Korytne of the Chernivtsi (Chernouts) region. The similar is to say about the Chancellor of our Church Metropolitan Anthony – he comes from Chumaliovo (Ciumalovo) in the Transcarpathia region. As a whole from the nine members of the Holy Synod of our Church seven were born in a village, mostly in the Western Ukraine.

There are also prominent examples of the villages or small cities where several dozens or even some hundred priests come from. This is an interesting phenomenon that so large groups in two or three generations come from the same place of living and serve as priests in different parts of Ukraine and many of them even in Russia. I know such villages first of all in Transcarpathia, Rivne, Khmelnytsky, Chernouts regions.

One of the important reasons is later influence of the Soviet atheistic propaganda. In the main part of Ukraine it started since 1917, with the largest repressions in the 1930s. To the Western Ukraine it came actually only after the World War II. So, both the time and intensity of antireligious propaganda played an important role. Another factor is that atheistic propaganda was active first of all under the industrial workers in the cities and less influential in the villages.

But there is also other reason for this blossoming of the calling to the priesthood in the rural regions. This is an example of pious priest in the parish and even more frequently a monastery that was a center of attractiveness for dozens young men and women. It would be enough to give two examples – of the nun monastery in Korets and of the friar monastery in Pochaiv.

I would remember here the image of two books that tell us about God. The one is the Holy Bible and the second is created nature. Both of them can tell us about the Creator. And in the times of restricted possibilities of religious education natural sciences can tell us about the Wisdom of the Creator. But the first step to the vision of God in the nature should be the possibility of contemplation, especially in

childhood. In this way small cities and villages give better opportunity for contemplative exercises.

When we think more about religiosity in Ukraine, we can mention another specificity of such villages with high level of callings and candidates for priesthood. Historically they were in the circumstances of dominance of another culture – mostly Polish or Hungarian. They had to react on the pressure of the higher culture of the upper classes of the urban residents. Sometimes it could be apologetic defense of their own confession.

But undoubtedly it was a good chance to firm fidelity to the spirit of the fathers and predecessors. Both Ukraine and Romania knew the periods of strong pressure of this kind, especially in Romanization and other forms of the confessional politics of the Catholic Church. In this case the confessional identity of orthodox believers was deeply connected to the regional and ethnical ones.

In addition to these historical considerations I would like to give you another example from my own experience. Once I was asked to help a group of American Catholics that liked the idea of orthodox influence on the Catholic Church. In the USA all eight members of this group lives in large cities and had hardly experience of the rural life. All of them have seen the fruits like apples and bears and berries like raspberries and strawberries only in grocery stores. They have never seen them in their natural circumstances on the trees or bushes. Their visit to my home was in July and they were astonished to see all these fruits and berries as they grow in nature.

But the most astonishing for me were their words that now they can understand the source of the inner quiety I had in comparison with them. This was the time of the first year of President Donald Trump in his office and all of them were excited about the future of their country. In me they saw inner quiety that comes from the person that was unshakable by the political agenda and that finds the source of this quiety in the measured life of the Christian parish and village life.

Through this example I would emphasize contemplative abilities of human beings. Contemplative character of Christian existence was confirmed for me through my visits to Orthodox monasteries. They were not only in Ukraine but also in Romania during my studying in Sibiu. It was especially attractive to see such monasteries by the mountains, usually far from the industrial civilization.

Here is the place for some conclusions that can be drawn from my considerations and several examples from my own life. As a whole I have showed that in last hundred years we have considerable changes in the relationships of village and city. 80-90 years ago the inhabitants of the villages of the Central Ukraine were

obliged to live in the villages and could not remove from their places of living. They had to work hard in the collective farms for low payment for the good of the Soviet state. Many of them had a dream to change their place of living in order to have better circumstances of job places. Besides they wanted to improve their living conditions like gas and water supply in the apartment and asphalted roads.

Today there is sometimes the same tendency that many young people wish to remove from the countryside to the large cities. But from my experience the opposite tendency is also obvious: many people in the villages have jobs outside of the agricultural sphere. As the consequence of the conglomerate phenomenon their private houses in the villages become first of all the places of their living in the nature bosom.

If we take analogies from the Bible experience, we can say that the life in the countryside changes from the situation of punishment after the Fall of Adam and Eve. The Book of Genesis tells us about this consequence: „In the sweat of your face shall you eat bread, till you return unto the ground" (Genesis 3:19). Instead of this hard physical work the village life becomes a part of natural circumstances that remind on other description of the Genesis book: „The Lord God took the man, and put him into the garden of Eden to dress it and to keep it" (Genesis 2:15).

Thanks to technologies in the agricultural sphere we can enjoy our life in natural bosom. And the commandment of hard work in the sweat is oriented not really on the village life but on the human existence as a whole. This confirms the idea mentioned above that villages become a source of people with contemplative style of thinking that leads often to the priesthood or simply to more authentic Christian style of life in the natural bosom.

It gives us a good opportunity as Christian theologians. On the one side, we are able to live in natural bosom, in the God-created circumstances. But on the other side, we can work intellectually and to reflect on our Christian vocation. I wish all of you this wonderful union of physical activity as God's servants in the Garden of Eden and of intellectual activity in knowledge of our Creator.

Martin Luthers Übersetzung des Alten Testaments aus philologischer und theologischer Perspektive

Stefan SEILER
Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Deutschland

Luthers Bibelübersetzung darf man »mit gutem Recht als die konzentrierteste Gestalt seiner *Schriftauslegung* verstehen«[1] – so urteilt der ehemalige Lehrstuhlinhaber für Kirchengeschichte an der Universität Tübingen, Siegfried Raeder, über Luthers Wiedergabe des Alten und Neuen Testaments. Bibelübersetzung als Schriftauslegung – »translation as interpretation«[2] – unter dieses Leitmotiv könnte man in der Tat Luthers Übertragung biblischer Texte ins Deutsche stellen. Dieser Gedanke wird vor allem im ersten Teil des vorliegenden Beitrags eine wichtige Rolle spielen. Hierbei sollen die hermeneutischen Grundlagen von Luthers Übersetzung und deren Auswirkungen auf seine deutsche Wiedergabe der alttestamentlichen Schriften beleuchtet werden. In einem zweiten Abschnitt werden einige zentrale Übersetzungsprinzipien Luthers unter philologischen Gesichtspunkten erläutert. Und in einem dritten Schritt soll anhand eines Beispiels aus dem Psalter (Ps 39) zusammenfassend aufgezeigt werden, dass Luthers Übersetzung weit mehr ist als die bloße Herstellung wortgetreuer Äquivalenz zwischen Ausgangstext und Zieltext. [3]

1. Hermeneutische Voraussetzungen Luthers und deren Folgen für seine Übersetzungspraxis

1.1. Zweifache Präsenz Christi im AT

Um Luthers Übersetzungsstrategien zu verstehen, muss man sich zunächst dessen hermeneutische Grundentscheidungen vergegenwärtigen. Dies betrifft vor allem seine Christologie. Für ihn ist Christus in der Hebräischen Bibel in zweifacher Weise präsent:

- zum einen – verborgen – in Gottes gnädigem Reden und Handeln

---

[1] Raeder, *Luther*, 253 (*Hervorhebung vom Vf.*)
[2] Eoyang, *Plumage*, 51.
[3] Raeder, *Voraussetzungen*, 171, u. Forslund, *Bibelübersetzung*, 7.

- und zum andern in allen direkten oder indirekten alttestamentlichen Hinweisen auf den im Neuen Testament geoffenbarten Messias. [4]

Was den erst genannten Gesichtspunkt betrifft, so geht Luther von der realen (!) Gegenwart Christi in der gesamten im Alten Testament dargestellten Geschichte aus,[5] da das Wirken des dreieinigen Gottes in der ganzen Bibel bezeugt sei. [6] Luther sieht also den Israel befreienden und an Israel handelnden Gott völlig ineins mit Jesus Christus. [7] So schreibt er in seiner Auslegung von 2 Sam 23, den sog. »Letzten Worten Davids« (1543): » (…) der Gott, der das Volk Israel aus Ägypten und durchs Rote Meer geführt hat, in der Wüste durch die Wolkensäule und Feuersäule geleitet, (…), der sie ins Land Kanaan gebracht (…) hat, ist eben der Gott und kein anderer als Jesus von Nazareth (…). Er ist's, der auf dem Berge Sinai Mose die zehn Gebote gibt (…). Ja, Jesus von Nazareth, am Kreuz für uns gestorben, ist der Gott, der im ersten Gebot spricht: ›Ich, der Herr, bin dein Gott‹. «[8]

Was den zweiten Aspekt betrifft, so betrachtet Luther die gesamte Bibel als das eine Zeugnis von Jesus Christus und der damit verbundenen Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben. [9] Dahinter steht der Gedanke von der Einheit des Alten und Neuen Testaments, so dass der neue Bund bereits zur Zeit des alten erkannt werden konnte. [10] Wichtig ist dabei, dass Luther von einem expliziten Christuszeugnis in der Hebräischen Bibel ausgeht, und nicht nur von einer Christusallegorie oder -typologie. [11] Bekannt ist seine Vorrede auf das Alte Testament aus dem Jahr 1523, in der er schreibt: »Hier [im AT; d. Vf.] (!) wirst du die Windeln und die Krippe finden, da Christus innen liegt (…). Schlechte und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz Christus, der drinnen liegt. «[12] Insbesondere im Psalter[13] sieht er Christi Sterben und

---

[4] Brinkel, *Hermeneutik*, 9f.
[5] Bornkamm, *Luther*, 173.
[6] Fricke, *Volk*, 29.
[7] Bornkamm, *Luther*, 173.
[8] WA 54, 67, 1–14. So sei der neue Bund also nicht erst zum Zeitpunkt der Geburt Christi aufgerichtet worden, vielmehr sei er bereits seit der Vertreibung aus dem Paradies verborgen gegenwärtig gewesen. Entsprechend habe es bereits im Alten Testament Christen bzw. eine christliche Gemeinde gegeben; Bornkamm, *Luther*, 178, 216, 218.
[9] Fricke, *Volk*, 25, 29.
[10] Bornkamm, *Luther*, 216.
[11] Ebd., 213.
[12] WA.DB 8, 12, 6f.
[13] Wie der Römerbrief »das rechte Hauptstück des *Neuen* Testaments« (WA.DB 7, 3, 3) ist, so stellt der Psalter für ihn den Kern des *Alten* Testaments dar; Bornkamm, *Vorreden*, 21.

Auferstehung, aber auch das Wesen der gesamten Christenheit dargestellt. [14] So betrachtet er den 2. Psalm als eine Weissagung auf Christus hin, wie er leiden und dadurch König und Herr über die ganze Welt werden sollte. [15] Den 19. Psalm versteht er als Ankündigung des Evangeliums, das in alle Welt ausgehen soll. [16] Aber auch beim Propheten Jesaja findet er zahlreiche Hinweise auf den Messias. [17]

Hintergrund dieses hermeneutischen Zugangs ist, wie bereits erwähnt, der Blick auf den Gesamtzusammenhang der Bibel,[18] den er mit entsprechenden Hinweisen des Neuen Testaments begründet. So verweist er auf Joh 5,39, wo Jesus davon spricht, dass die Schrift – die Hebräische Bibel – von ihm Zeugnis ablegt. [19]

1.2. »Sensus literalis« als »sensus literalis propheticus«

Im Blick auf das Verständnis des Schriftsinns bedeutet dies, dass die christologische Auslegung für Luther der »sensus principalis« – die vorrangige Deutung und zugleich der Ausgangspunkt der Exegese, aber auch der Übersetzung biblischer Texte – zu sein hat. [20]

In seiner Anfangszeit – während der ersten Psalmenvorlesung (1513 – 1515)[21] – hatte er noch – damaligem Brauch entsprechend – den vierfachen Schriftsinn zugrunde gelegt,[22] also die Darstellung des Geschehenen (sensus

[14] Vgl. seine zweite Vorrede auf den Psalter, in der er schreibt: »[Der] Psalter (…) sollte [uns] allein deshalb teuer und lieb sein, [weil er] von Christi Sterben und Auferstehen so klärlich verheißet und sein Reich und der ganzen Christenheit Stand und Wesen vorbildet, dass er wohl möchte eine kleine Biblia heißen, darin alles aufs Schönste und Kürzeste, so in der ganzen Biblia stehet, gefasst und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist (…).« WA.DB 10/1, 98, 15.20–24.

[15] WA 38, 18, 29f.

[16] WA 38, 24, 15f.

[17] In seiner Vorrede zum Jesajabuch von 1528 weist er insbesondere auf die Ankündigung der Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria in Jes 7,14 hin (vgl. hierzu Mt 1,23), ebenso auf die Voraussage seines Leidens und seiner Auferstehung in Jes 53,2–12 (vgl. hierzu Apg 8,30–35); WA.DB 11/1, 18, 29–31. Die Vorverweise des Alten Testaments auf das Neue zeigen sich auch in Luthers Randglossen zu den biblischen Texten. So findet sich in allen Ausgaben (1523, 1534, 1545) zum Text von Gen 8,11 folgender Hinweis auf das Ölblatt, das die Taube, die zur Arche Noah zurückkehrte, im Schnabel trug: »Das Blatt bedeutet das Evangelion, das der Heilig Geist in die Christenheit hat predigen lassen.« Der Jordandurchzug wird in einer Glosse zu Jos 3,14–16 als Hinweis als Christus gedeutet, der die Menschen durch den trockenen Jordan, der das Gesetz darstelle, ins Himmelreich führe; auch diese Anmerkung findet sich in sämtlichen Bibelausgaben (1524, 1534, 1545); Reinitzer, *Gesamtausgabe*, 148.

[18] Gardt, *Übersetzungstheorie*, 105.

[19] WA.DB 8, 11, 6f. (= Vorrede auf das Alte Testament; 1523); vgl. Bartelmus, *Altes Testament*, 84.

[20] Nöther, *Übersetzungen*, 8.

[21] Raeder, *Luther*, 255.

[22] Ebd., 259.

literalis), der Glaubensinhalte (sensus allegoricus), der ethischen Forderung (sensus moralis oder tropologicus) und der eschatologischen Zielbestimmung (sensus anagogicus). [23] Davon rückte er jedoch mehr und mehr[24] ab und beschränkte sich jetzt auf den Literalsinn der Schrift. [25] Entscheidend ist nun im Blick auf die Übersetzung und die Exegese der Hebräischen Bibel, dass Luther unter dem sensus literalis nicht die buchstäblich-historische Auslegung im modernen Sinn verstanden hat, sondern, wie Heinrich Bornkamm es einmal formuliert hat, den »sensus literalis propheticus«. [26] Dies bedeutet, dass er die alttestamentlichen Texte danach befragt, inwieweit sich in ihnen der verborgen redende bzw. handelnde Christus bezeugt. [27]

Vor diesem Hintergrund kann man verstehen, warum Luther in seinem »Sendbrief vom Dolmetschen« (1530) die Forderung aufstellte, dass ein Übersetzer der Bibel ein »frommes« und »christliches« Herz haben müsse. [28] Und in seiner Vorrede auf das Alte Testament (1523) betont er, dass dieser auch »den Verstand Christi« haben soll, »ohne den die Kunst der Sprache nichts« sei. [29] Denn den christologischen Sinn der Schrift – das, worauf es ankommt – kann nach Luther nur der recht verstehen, der selbst vom Geist Christi ergriffen ist. [30]

1.3. Bezugnahmen auf Christus und das Evangelium in der Hebräischen Bibel

Diese hermeneutischen Vorbemerkungen waren notwendig, um Luthers Übersetzungsstrategien des Alten Testaments zu verstehen und richtig einordnen zu können. Denn er gebraucht bei seiner Übertragung der Hebräischen Bibel ins Deutsche häufig Begriffe mit christologischen Bezügen, in denen sich zugleich seine reformatorische Erkenntnis verdichtet. [31] Einige Beispiele, die im Anhang (Texte) zu finden sind, seien hier genannt:

---

[23] Raeder, *Luther*, 259, u. Gardt, *Übersetzungstheorie*, 92f.
[24] Seit der Römerbriefvorlesung 1515/16; Bornkamm, *Luther*, 76.
[25] »literalis sensus, der tut's, da ist Leben, Trost, Kraft, Lehre und Kunst innen, das andere ist Narrenwerk, wiewohl es hoch gleißt«; WA.TR 5, 45, 15–17; vgl. Gardt, *Übersetzungstheorie*, 103.
[26] Bornkamm, *Luther*, 75.
[27] Brinkel, *Hermeneutik*, 10, u. Bornkamm, *Luther*, 75.
[28] WA 30/2, 640, 27f.
[29] WA.DB 8, 30, 34–36; vgl. Gardt, *Übersetzungstheorie*, 107 m. Anm. 63.
[30] Nöther, *Übersetzungen*, 11. Am Ende seiner 2. Psalmenvorlesung stellt Luther fest, dass ein Lehrer der Heiligen Schrift beides haben müsse: sowohl die Kenntnis der biblischen Grundsprachen als auch den Heiligen Geist; dessen Beistand hält er für noch notwendiger als das sprachliche Wissen; WA 5, 597, 25f. (vgl. Raeder, *Voraussetzungen*, 154).
[31] Fricke, *Volk*, 27, u. Meurer, *Vorwort*, 7.

- So verwendet Luther im Alten Testament mehrfach den »Heilands-Begriff«, womit er im Neuen Testament das meist auf Jesus Christus bezogene Substantiv σωτήρ (»Retter«) wiedergibt[32] (vgl. Lk 2,11; Joh 4,42; Apg 5,31; Phil 3,20; 1 Joh 4,14). [33] Im Hebräischen ist hier häufig vom מוֹשִׁיעַ (dem »Rettenden«; Part.) die Rede. Vor allem beim Propheten Jesaja und in den Psalmen kommt diese Begrifflichkeit vor. So heißt es im hebräischen Text von Jes 43,4 im Kontext eines an die exilierten Juden gerichteten Heilsorakels[34] wörtlich (*Text 1* [s. Anhang]): »Ja, ich bin JHWH, dein Gott, der Heilige Israels, dein *Retter*. «[35] Und die Fortsetzung in V. 11 – eine Gerichtsrede zwischen JHWH und den Völkern, in der Israel als Zeuge für ihn auftritt[36] – lautet: »Ich, ich bin JHWH und außer mir (gibt es) keinen *Retter*. « Wie man erkennen kann, hat Luther bereits bei seiner Jesajaübersetzung von 1528 den hebräischen Begriff מוֹשִׁיעַ (»Rettender«) mit »Heiland« wiedergegeben. An der Übersetzung dieser beiden Verse hat sich bis zu der von manchen so genannten »Ausgabe letzter Hand« von 1545 kaum etwas geändert (zumindest, was den »Heilandsbegriff« betrifft).[37]
- Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass Luther in manchen Texten das Abstraktum »Rettung« (יֵשַׁע תְּשׁוּעָה, יְשׁוּעָה) ebenfalls mit dem Personenbegriff »Heiland« übersetzt hat. So heißt es in Ps 85 (*Text 2*), der Elemente eines sog. »Volksklageliedes« enthält,[38] in V. 5 wörtlich: »Stelle uns wieder her, Gott unserer *Rettung*, und lass von deinem Zorn (Unmut) gegen uns!« Übersetzt Luther in seiner Psalterausgabe von 1524 noch recht wortgetreu: »⌈Erquicke⌉[39]

---

[32] Bornkamm, *Luther*, 191. Anders Lk 1,47; Tit 2,10; 3,4; Jud 1,25 (Bezug auf Gott selbst).
[33] Gelegentlich erscheint dieser Ausdruck bei Luther auch dort, wo er von Menschen gebraucht wird (Ri 3,9.15; 2 Kön 13,5; Obd 21); Bornkamm, *Luther*, 191.
[34] Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 208.
[35] Die Fortsetzung in V.3b (»Ich habe Ägypten als Lösegeld für die gegeben, Kusch und Seba an deiner Stelle«) enthält die Vorstellung einer »Auslösung« Israels, die nicht durch Geld oder materielle Güter geschieht, sondern durch Länder bzw. deren Bewohner, die als »Ersatz« für die Exilierten gegeben werden. Hier deutet sich eine Unterwerfung der entsprechenden Gebiete in Afrika bzw. Südarabien an; Baltzer, *Deutero-Jesaja*, 213.
[36] Westermann, *Jesaja*, 99.
[37] Salzmann / Schäfer, *Bibelübersetzungen* (WiBiLex). Auch der 1534 erschienene Text der Vollbibel weicht fast nicht davon ab: »Denn ich bin der HERR dein Gott / der Heilige jnn Israel / dein Heiland / Ich habe Egypten / Moren vnd Seba an deine stat zur versuenung gegeben. (…) Ich / Ich bin der HERR vnd ausser mir kein Heiland.«
[38] Weber, *Werkbuch*, Bd. 2, 91.
[39] Wenn mehrere Wörter übereinander stehen, von denen eines oder einige gestrichen wurden, so ist die endgültige Überschreibung dahinter in Klammern gesetzt: ⌈ ⌉.

vns Gott vnsers *heyls*. Vnd las ab von deynem ⌈zorn⌉ vber vns«, lautet der entsprechende Text in der Ausgabe von 1531: »Troeste vns Gott vnser *Heiland*, Vnd las ab von deiner vngnade vber vns. «[40] Auffallend ist außerdem, dass Luther aus der Bitte um »Wiederherstellung« 1531 die Bitte um »Trost« werden lässt. Für ihn ist der Gott des Alten Testaments der »große Tröster« in allen Anfechtungen des Glaubens, auch wenn vom Text her eher an eine »Erneuerung« Israels gedacht ist. [41]

- Eine ganz entscheidende Rolle spielt für Luther die »Predigt«, da nach Röm 10,17 der Glaube durch die Verkündigung entsteht. So ist es zu erklären, dass er eine ganze Reihe von hebräischen Begriffen mit dem Verbum »predigen« wiedergibt. [42] In diesem Zusammenhang soll vor allem auf die Formel בְּשֵׁם יְהוָה קרא eingegangen werden, die wörtlich übersetzt bedeutet: »den Namen JHWHs anrufen«. Dabei geht es um die Herstellung einer Beziehung zu Gott im kultischen Sinn. [43] Ein Beispiel hierfür findet sich in Gen 4,26 (*Text 3*) im Rahmen einer genealogischen Bemerkung,[44] wobei Luther die genannte Formel ursprünglich (1523) noch sehr wörtlich wiedergegeben hat: »Vnd Seth zeuget auch eynen son, vnd hies yhn Enos, Zu der selben zeyt fieng man an des HERRN namen *antzuruffen*. « In der ersten Vollbibel von 1534 lautet der Passus dann bereits: »Und Seth zeuget auch einen Son / vnd hies jn Enos / Zu der selben zeit fieng man an zu *predigen* von des HERRN namen. «[45] – Was Luther zu dieser Änderung bewogen hat, führt er selbst in einer Predigt über diesen Text aus:[46] Nach seiner Auffassung wurde in jener Zeit die Verkündigung des Evangeliums, das bereits Adam mitgeteilt worden war, nach längerer Unterbrechung wieder aufgenommen. Enosch habe angefangen, »ein Häuflein« von Gläubigen zu

---

[40] Entsprechendes gilt für Ps 51,16 (אֱלֹהֵי תְּשׁוּעָתִי) und Ps 88,2 (אֱלֹהֵי יְשׁוּעָתִי). Auch hier gibt Luther die o.g. Wendung ursprünglich wörtlich wieder. Der Ausdruck אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ in 1 Chr 16,35 erscheint bereits in der Übersetzung von 1524 in der Form »Gott, unser Heiland«; Brinkel, *Hermeneutik*, 25.

[41] Hossfeld / Zenger, *Psalmen 51 – 100* (HThKAT), 531. In Ps 4,2; 119,32 übersetzt Luther das Verbum רחב Hi., das eigentlich »weit machen / Raum geben« bedeutet, bereits in der Ausgabe von 1524 mit »trösten«; Brinkel, *Hermeneutik*, 32.

[42] Z.B. נגד Hi. (Ps 22,32; Hos 4,12), ספר Pi. (Ps 2,7; 22,23; 26,7), בשׂר Pi. (Ps 40,10; Jes 52,7) oder זכר Qal / Hi. (Jer 3,16 [Qal]; Ps 87,4 [Hi.]); Brinkel, *Hermeneutik*, 29.

[43] Hossfeld / Kindl, קָרָא, 122.

[44] Westermann, *Genesis*, 438f.

[45] In der Vollbibel von 1534 wurden die einschlägigen Stellen aus dem Buch Genesis (Gen 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25) und Ex 33,19 gegenüber der Wiedergabe von 1523 entsprechend geändert; Fricke, *Volk*, 28.

[46] Reihenpredigten über 1. Mose (1523/24; Druckfassung 1527).

sammeln und an einem Ort zusammenzubringen, wo man Gottes Wort predigte. Dann verweist Luther auf Paulus, der im Römerbrief schreibt: »(…) wer den Namen des Herrn anrufen wird, der wird selig werden« (Röm 10,13) – und zitiert Paulus im Folgenden zusammenfassend: »Wie werden sie anrufen ohne Prediger?« (vgl. Röm 10,14). [47] Da also die Anrufung Gottes – קרא בְּשֵׁם יְהוָה – ohne Prediger gar nicht möglich ist, ergibt sich für Luther, dass mit diesem hebräischen Ausdruck die Predigt vom Namen des Herrn gemeint sein muss. Im Hintergrund dieser Überlegung steht letztlich sein Prinzip »scriptura sacra sui ipsius interpres« (»Die Heilige Schrift ist ihr eigener Ausleger«). Diese intertextuellen Bezüge zwischen Altem und Neuem Testament beeinflussen dann auch seine Übersetzungsstrategien. [48]

- Einen besonders deutlichen Bezug zur Gedankenwelt des Neuen Testaments erreicht er dadurch, dass er den hebräischen Begriff אֱמוּנָה, der von seiner Grundbedeutung her mit »Festigkeit / Beständigkeit« wiedergegeben werden kann, meist mit »Glaube« übersetzt, soweit er von Menschen gebraucht wird. So ergeben sich für ihn eine ganze Reihe von »Glaubens-Hinweisen« in der Hebräischen Bibel – auch dann, wenn für אֱמוּנָה etwa die Bedeutung »Zuverlässigkeit / Treue« näher gelegen hätte. [49] Ein Beispiel hierfür findet sich im Kontext einer Rede Davids an Saul, nachdem jener (wieder einmal) seinen Verfolger verschont hat (*Text 4*). In 1 Sam 26,23 heißt es wörtlich: »JHWH aber wird jedem eine Gerechtigkeit und seine *Treue* vergelten, denn[50] JHWH hat dich heute in [meine] Hand gegeben, ich aber wollte meine Hand nicht gegen den Gesalbten JHWHs ausstrecken. « Bereits 1524 übersetzt Luther אֱמוּנָה hier mit »Glauben«, was dann auch in der Vollbibel von 1534 beibehalten wird. In der Handschrift der Erstübersetzung von 1523 steht hier allerdings noch das Wort »trew«. [51]
- Bekanntlich hat Luther an der berühmten Stelle Hab 2,4 das genannte Substantiv ebenfalls mit »Glaube« übersetzt (*Text 5*). Der hebräische Text bereitet vor allem am Beginn erhebliche Schwierigkeiten. Der Kontext legt nahe, dass hier der Gegensatz zwischen einem Gottlosen und einem Gerechten zum Ausdruck

---

[47] WA 24, 149b, 22–34, u. 150b, 11–17.
[48] Fricke, *Volk*, 27.
[49] Bornkamm, *Luther*, 187.
[50] Zur losen Anknüpfung eines durch אֲשֶׁר eingeleiteten Nebensatzes an den Hauptsatz vgl. Brockelmann, *Syntax*, §161a (S. 153).
[51] WA.DB 1, 86; vgl. Bornkamm, *Luther*, 187.

gebracht werden soll. Man könnte übersetzen: »Siehe, vermessen[52] (?), nicht rechtschaffen ist seine (nämlich: des Frevlers) Seele in ihm. Der Gerechte aber wird durch seine *Treue* leben. « Vom Zusammenhang her, der dem Frommen in V. 5 den anmaßenden, unersättlichen Menschen gegenüberstellt, kann sich אֱמוּנָה in V. 4 nur auf die Zuverlässigkeit und Treue des Erstgenannten beziehen, die sich nach jüdischer Anschauung – natürlich – im Tun des Gesetzes (!) erweist. [53] Der wahrscheinlich ursprüngliche Septuaginta-Text von Hab 2,4[54] hat bereits eine ganz andere Perspektive. Man könnte ihn folgendermaßen wiedergeben: »Der Gerechte aber soll aufgrund meiner (nämlich: JHWHs) Treue leben. «[55] An den neutestamentlichen Bezugsstellen Röm 1,17 und Gal 3,11 findet sich eine weitere variierte Fassung ohne das Personalpronomen,[56] so dass sich hier für den Begriff πίστις allerdings die Übersetzung »Glaube« nahelegt. [57] In dieser Gestalt wurde der Text dann zur Basis für die Rechtfertigungslehre des Paulus.[58] Luther hat – im Sinne seines Verständnisses der paulinischen Theologie – Hab 2,4b entsprechend übersetzt: »Denn der gerechte lebt seines *glaubens*« (1532).[59]

- Ein besonders auffälliges Beispiel für Luthers christologische Interpretation des Alten Testaments findet sich bei seiner Wiedergabe eines Textes aus Dan 9 (*Text 6*). Hier geht es um die Darstellung des weiteren Geschichtsverlaufs, wobei die jeweiligen Zeitabschnitte in sog. »(Jahr-)Wochen« angegeben werden, die jeweils sieben Jahre umfassen. [60] In diesem Zusammenhang ist in V. 25. 26 jeweils von einem Gesalbten – hebräisch מָשִׁיחַ – die Rede. Wer damit gemeint sein könnte, ist umstritten. Nach Norman Porteous handelt es sich hier um die Hohenpriester Joschua ben Jozadak (V. 25; vgl. Esra 3,2) und Onias III. (V.

---

[52] Oder: »aufgeblasen«; Koch, *Text*, 71 Anm. 7.
[53] Wilckens, *Römer*, 89.
[54] ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. Diese Fassung ist u.a. im Codex Vaticanus und im Codex Sinaiticus (beide 4. Jh. n. Chr.) bezeugt; Koch, *Text*, 70, 73 mit Anm. 30.
[55] Stuhlmacher, *Römer*, 30. Heinz-Josef Fabry schlägt demgegenüber vor: »Der Gerechte wird aus dem Glauben an mich leben«; ders., *AMBAKUM*, 2416.
[56] Hebr 10,38 weist demgegenüber die Variante ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται auf. Nach Dietrich A. Koch wurde die oben zitierte LXX-Vorlage von Paulus bzw. vom Verfasser des Hebräerbriefs entsprechend abgeändert; ders., *Text*, 85.
[57] Ob sich ἐκ πίστεως auf das Verb ζήσεται oder auf das Subjekt ὁ δίκαιός bezieht, ist freilich umstritten; Käsemann, *Römer*, 29.
[58] Fabry, *AMBAKUM*, 2417.
[59] Bei den Texten im Anhang ist zum Vergleich die Ausgabe von 1545 angeführt, da die Übersetzung von 1532 und die der Vollbibel von 1534 fast identisch sind.
[60] Porteous, *Daniel*, 114f.

26).[61] In V. 25 ist von 62 (Jahr-)Wochen (also 434 Jahren), die Rede, bis ein »Gesalbter« erscheinen werde, in V. 26 wird der Tod eines Gesalbten angekündigt. Luther übersetzte bereits 1530 das hebräische Substantiv מָשִׁיחַ jeweils mit »Christus«. [62] In seiner Vorrede zum Danielbuch aus dem Jahr 1530 erläutert er hierzu, in Dan 9 werde offenbart, wie viele Jahre es noch dauern solle, »dass Christus komme und sein ewiges Reich anfange. «[63] Und dann rechnet er vor, dass von dem zweiten Jahr des Königs Darius bis zur Passion Jesu 483 Jahre vergangen seien, was fast genau den insgesamt 70 (Jahr-)Wochen des Buches Daniel entspreche, von denen in Dan 9,24 die Rede ist. [64] Hier ist der neutestamentliche Bezug mehr als deutlich zu erkennen. [65]

2. »Übersetzungsstrategien« Luthers

Die hermeneutischen Grundlagen Luthers und deren Folgen für seine Übersetzungspraxis wurden hier ausführlicher dargestellt, weil sich dadurch manche spezifische – und für den Leser / die Leserin überraschende – Wiedergaben theologisch besser nachvollziehen lassen. Dem sollen nun noch einige Hinweise zu seinen allgemeinen Übersetzungsprinzipien und philologischen Entscheidungen folgen.

Grundsätzliche Überlegungen zur Übertragung biblischer Texte finden sich vor allem in zwei Schriften Luthers: im sog. »Sendbrief vom Dolmetschen« (1530),

---

[61] Ebd., 117, u. Albertz, *Religionsgeschichte*, 600.
[62] Da die Vollbibel von 1534 hier fast wörtlich der Wiedergabe von 1530 entspricht, ist bei den Texten im Anhang noch die Fassung von 1545 abgedruckt.
[63] WA.DB 11/2, 18, 10.
[64] WA.DB 11/2, 18–30. Dass Christus in Dan 9 »Fürst« genannt werde, erklärt er mit dessen Auferstehung; WA.DB 11/2, 28, 11–16.
[65] Hier sei daran erinnert, dass Luther im Gefolge der Septuaginta und der Vulgata den hebräischen Gottesnamen יְהוָה mit »der HERR« wiedergab, was auf die von den Masoreten gewünschte Lesart אֲדֹנָי zurückzuführen ist; Bornkamm, *Luther*, 165. Nach Martin Rösel hängt der Verzicht auf die Verwendung des Eigennamens mit der Entwicklung zu einem monotheistischen Gottesbild zusammen. Der Herrentitel sei in besonderer Weise dazu geeignet gewesen, das *exklusive* Gegenüber von Gott und Welt auszudrücken; ders., *Adonaj*, 228. Luther war davon überzeugt, dass das jüdische Volk dem Herrn des Himmels und der Erde – und damit zugleich dem Vater Jesu Christ – begegnet sei. Dessen »Namenlosigkeit« habe sichergestellt, dass es sich um keinen regional begrenzten Volksgott, sondern um den Schöpfer der Welt gehandelt habe; Bornkamm, *Luther*, 166, 191. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass Jesus im Neuen Testament an zahlreichen Stellen mit κύριος bezeichnet wird (vgl. Mt 8,2.6.8; Lk 5,8; Joh 6,23.34.68; Röm 1,4.7; Phil 3,8.20; Hebr 7,14 u.a.). Von hier aus ließe sich für Luther eine direkte Linie zu dem in der Hebräischen Bibel bezeugten אֲדֹנָי ziehen, was ja durchaus seinen bereits dargestellten hermeneutischen Voraussetzungen entspricht.

der sich insbesondere mit Fragen der Übersetzung des Neuen Testaments befasst, und in den »Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens« (1533), die hauptsächlich Übersetzungsfragen des Alten Testaments aufgreifen. [66]

In beiden Schriften kreisen Luthers Überlegungen immer wieder um *eine* Frage, die bis heute umstritten ist, nämlich inwieweit die Freiheit des »Dolmetschers« – gerade bei der Wiedergabe »heiliger Texte« – reichen darf. Es geht also um die Dichotomie von ausgangsorientiertem – wortgetreuem – Übersetzen und zielorientiertem – d. h. freierem und dafür möglichst verständlichem – Übersetzen. [67] Auch wenn die Beispiele, die bisher vorgestellt wurden, vermuten lassen, dass Luther eher ein Vertreter der zielorientierten Wiedergabe war, hat er sich doch in manchen seiner Übertragungen sehr eng an den hebräischen bzw. aramäischen Urtext gehalten. Und auch in den Ausführungen zu seinen Übersetzungsstrategien finden sich beide Perspektiven.

2.1. Zielorientierte Wiedergabe des Alten Testaments

Zum einen betont er, dass der Übersetzer nicht nur, wie oben dargelegt, den geistlichen Inhalt der Bibel zu berücksichtigen hat, sondern dass seine Sprache auch vom sog. »gemeinen Mann« verstanden werden muss. [68] Dies war in den deutschen Bibelübersetzungen, die vor Luther erschienen waren, und die – anders als seine Übertragung aus den Ursprachen – auf dem Text der Vulgata basierten,[69] nur sehr bedingt oder gar nicht der Fall. [70] Im »Sendbrief vom Dolmetschen« findet sich das bekannte, aber oft missverstandene Diktum Luthers: »(…) man muß nicht die Buchstaben (…) fragen, wie man deutsch reden soll, (…) sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den einfachen Mann auf dem Markt danach fragen und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach

---

[66] Forslund, *Bibelübersetzung*, 17.
[67] Gardt, *Übersetzungstheorie*, 89.
[68] Forslund, *Bibelübersetzung*, 16. Dazu gehört auch, dass sich Luther in seiner Sprache um Überregionalität bemüht hat. Bekanntlich hat er sich dabei an der »Sächsischen Kanzleisprache« orientiert, die er als die »gemeinste deutsche Sprache« (WA.TR 1, 525, 1) betrachtet hat. Dies gilt zwar nicht für den Stil und selten für den Wortschatz, jedoch umso stärker für die Orthographie und Phonetik; Haubrichs, *Sprache*, 55f.
[69] Forslund, *Bibelübersetzung*, 18.
[70] Die erste vollständige deutsche Bibel des Mittelalters erschien 1466 bei dem Straßburger Buchdrucker Johann Mentelin (»Mentelinbibel«). In Wortwahl und Stil war die Übersetzung ungelenk und schwer zu verstehen. Zwischen 1466 und 1518 wurden hiervon 14 hochdeutsche und zwischen 1478 und 1522 vier niederdeutsche Ausgaben publiziert; Tschirch, *Septembertestament*, 11, 15.

übersetzen, so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet.«[71]

Das heißt keinesfalls, dass Luther ein umgangssprachliches Bibeldeutsch angestrebt hätte,[72] vielmehr versucht er, zunächst die Bedeutung und Absicht einer Aussage möglichst genau zu erfassen und sich dann die Frage zu stellen: »Wie redet der deutsche Mann in einem solchen Fall?«[73] So drückt er es in seinen »Summarien über die Psalmen« aus. Modern gesprochen bedeutet dies, dass die Disposition der Leser und Leserinnen bzw. Hörer und Hörerinnen, aber auch der Situationskontext mit berücksichtigt werden sollen und man bei der Wiedergabe versucht, sich in die aktuelle Redesituation hineinzuversetzen. [74] In heutiger sprachwissenschaftlicher Terminologie könnte man Luthers übersetzungstheoretische Position auch als kommunikativ-pragmatisch bezeichnen. Leitendes Prinzip ist die Herstellung eines Zieltextes, der den »unverfälschten Sinn und Verstand«, wie er es einmal formuliert hat, in »deutlicher und jedermann verständlicher Rede« wiedergibt. [75] Luther hat den Menschen somit zwar »aufs Maul geschaut«, ihnen aber nicht nach dem Mund geredet. [76]

Der tiefste Grund für Luthers leser- und leserinnenorientierte Übersetzung liegt nicht zuletzt in seiner Auffassung vom mündlichen Charakter des Wortes Gottes – neutestamentlich gesprochen: vom mündlichen Charakter des Evangeliums. In seiner Vorrede auf das Neue Testament von 1522 bezeichnet er es als »gutt geschrey, dauon man singet, saget vnd frohlich ist«. [77] Das Wesen der Bibel besteht für ihn darin, verkündigt, gepredigt und gehört zu werden. Insofern hat sie für ihn eine »orale« Dimension. Wenn Luther also davon spricht, dass man dem gemeinen Mann auf den Mund (!) schauen muss, dann geht es um mehr als um die Verständlichkeit seiner Sprache. Es geht um den Vorrang der Mündlichkeit vor der Schriftlichkeit. [78]

Für seine freie, aber eben auch sinnorientierte und verständliche – und auf die Verkündigung bezogene – Wiedergabe nennt er selbst in den »Summarien über die Psalmen« ein Beispiel (*Text* 7). Er bezieht sich dabei auf Ps 63, der als

---

[71] WA 30/2, 637, 17–22; zit. nach Aland, *Luther Deutsch*, 85.
[72] Forslund, *Bibelübersetzung*, 28.
[73] WA 38, 11, 29f.
[74] Forslund, *Bibelübersetzung*, 35.
[75] WA.DB 10/1, 6,11f.; vgl. Gardt, *Übersetzungstheorie*, 94f.
[76] Stolt, *Herzen*, 196.
[77] WA.DB 6, 2, 24f.
[78] Gardt, *Übersetzungstheorie*, 108–110, u. Junker, *Volk*, 80.

Vertrauensbekenntnis bzw. individueller Vertrauenspsalm verstanden werden kann. [79] Dort findet sich in V. 6 der folgende bildhafte Vergleich: »*Wie an Fett und Mark* wird meine Seele satt werden, und mit jubelnden Lippen (wörtl. : Lippen von Jubel[rufen]) lobpreist [dich] mein Mund. « In seiner Ausgabe von 1524 übersetzt Luther noch sehr wortgetreu: »Las meyne seele voll werden wie *mit schmaltz vnd fettem* (…),« 1531 lautet der Halbvers ganz anders: »Das were meines hertzen *freude vnd wonne* (…). « In den »Summarien« erläutert er, dass er die hebräischen Worte »habe fahren lassen«,[80] weil sie kein Deutscher verstehe und mit »Schmalz und Fett« die Freude umschrieben werden solle. Im Folgenden betont er, dass nicht der Sinn den Worten, sondern die Worte dem Sinn dienen und folgen sollen. [81]

2.2. Ausgangsorientierte Wiedergabe des Alten Testaments

Auf der anderen Seite hebt Luther hervor, dass man bisweilen »der hebräischen Sprache Raum lassen«[82] müsse, wo sie es besser mache als das Deutsche. [83] Seine freie Übersetzung findet also ihre Grenze an den feinen Sinnnuancen des Hebräischen, die sich im Deutschen freilich nur durch eine sehr wörtliche (und manchmal nicht besonders elegante) Wiedergabe zum Ausdruck bringen lassen. Dass hierbei auch theologische Intentionen eine Rolle spielen, macht das folgende Beispiel aus Ps 68 deutlich, den man als hymnisch geprägtes Lied bezeichnen könnte (*Text 8*). [84] In diesem Psalm wird gewissermaßen der »Siegeszug« Gottes von Ägypten bis hin in den Tempel von Jerusalem nachgezeichnet. In diesem Zusammenhang ist in V. 19 von der Überwindung seiner Feinde die Rede. [85] Dort heißt es: »Du bist zur Höhe hinaufgestiegen, hast *Gefangene* [gefangen] weggeführt, hast Geschenke unter den Menschen (coll.

---

[79] Weber, *Werkbuch*, Bd. 1, 281, u. Hossfeld / Zenger, *Psalmen 51 − 100* (HThKAT), 194.
[80] WA 38, 10, 24.
[81] WA 38, 11, 16f. In seinem »Sendbrief vom Dolmetschen« deutet Luther an, dass er eine freie Übersetzung u.U. auch aus seelsorgerlichen, ja geradezu pädagogischen Gründen für erforderlich hält. Hinsichtlich der Einfügung des Wörtchens »allein« an der neutestamentlichen Stelle Röm 3,28 (»allein durch den Glauben«) äußert er, dass er sich zu dieser Übersetzung auch durch »die Gefahr der Menschen« gezwungen sah, da man so lange die Bedeutung der Werke hervorgehoben habe. Davon müssten diese nun mit deutlichen Worten abgebracht werden, damit sie begreifen könnten, dass ihnen allein der Glaube ohne Werke das Heil ermögliche; WA 30/2, 643, 1–8. Luther berücksichtigt hier also auch den Erfahrungshorizont und die Disposition seiner Leser und Leserinnen, die Rückwirkungen auf seine Übersetzung haben.
[82] WA 38, 13, 20.
[83] Raeder, *Voraussetzungen*, 163.
[84] Seiler, *Text-Beziehungen*, 80.
[85] Ebd., 85.

sing.) empfangen − ja sogar [von?] Widerspenstige[n] − um dich [dort?] niederzulassen, JH Gott. « Nun bezeichnet das hebräische Substantiv שְׁבִי zunächst das Abstraktum »Gefangenschaft/ Deportation«, wird dann aber auch im übertragenen Sinn für (Kriegs-)Gefangene verwendet. [86] Wie an Luthers Übersetzung erkennbar wird, kommt es ihm hier auf den Gebrauch des Abstraktums an, was zu einer höchst ungewöhnlichen Formulierung führt: »Du (…) hast *das gefengnis* gefangen. « In den »Summarien über die Psalmen« weist Luther darauf hin, dass eine Übersetzung, die sich auf die Personen bezieht, im Deutschen natürlich näher liegt, trotzdem habe er sich für das Abstraktum entschieden – und zwar aus theologischen Gründen. Er versteht diese Stelle, die teilweise (V. 19a) auch in Eph 4,8 zitiert wird, christologisch und argumentiert: Christus habe nicht nur die Gefangenen befreit, sondern auch das Gefängnis als Ganzes in Gewahrsam genommen, so dass es die Gläubigen nicht mehr einsperren könne. Diese Übersetzung bringe die durch Christus bewirkte ewige Erlösung am treffendsten zum Ausdruck. [87] Aus Luthers Sicht sind es also auch theologisch zentrale Sachverhalte, die manchmal eine sehr wörtliche Übersetzung erfordern. [88]

2.3. Verwendung kunstvoller Stilmittel

Traudel Himmighöfer hat Luthers Übersetzung in der Weise charakterisiert, dass seine Sprache gelegentlich zur »Dichtung« werden konnte. [89] Und tatsächlich finden sich bei ihm ausgesprochen kunstvolle Stilmittel. Hier sei etwa auf die

---

[86] Die Septuaginta gebraucht hier den Begriff αἰχμαλωσία, der ebenfalls abstrakt oder personal übersetzt werden kann; Seiler, *Erläuterungen*, 1682.

[87] WA 38, 13, 6–12. Auch bei seiner Übersetzung von Eph 4,8 formuliert Luther 1522: »Er (…) hat gefangen gefurt das gefengnis«; WA.DB 7, 200. An dieser Stelle wird anders als im MT und in der LXX zu Ps 68,19 statt der an Gott gerichteten 2. die 3. Person verwendet, außerdem heißt es im neutestamentlichen Text nicht »du *hast* Gaben unter den Menschen *empfangen*«, sondern »*er* hat den Menschen Gaben *gegeben*«. In Eph 4,8 liegt der Hauptakzent darauf, dass sich aus dem »Hinaufsteigen« Christi (hier wird offenbar an die Himmelfahrt angespielt) auch dessen »Herabsteigen« folgern lässt, womit seine Erniedrigung zum Ausdruck gebracht wird; Schnackenburg, *Epheser*, 179– 181, u. Conzelmann, *Epheser*, 108.

[88] Fricke, *Volk*, 36. Man hat darauf hingewiesen, dass Luther auch sakralsprachliche Stilelemente benutzt hat, die den Charakter der Bibel »als das ganz Andere« betonen; Forslund, *Bibelübersetzung*, 32. Hier können die feierliche Wendung »und es begab sich« (Jos 5,13; Ez 8,1; Rut 2,3) oder »es begab sich aber zu der Zeit« (1 Kön 11,29; vgl. Jes 7,1) oder auch die parataktische Aneinanderreihung der Sätze mit »und«, die im Hebräischen üblich ist, angeführt werden; Forslund, *Bibelübersetzung*, 32, u. Stolt, *Herzen*, 207.

[89] Himmighöfer, *Lebensarbeit*, 298.

Klangfigur der Alliteration hingewiesen. [90] Sie kommt nicht nur in dem berühmten Psalm 23 (»Dein Stecken und Stab trösten mich«; Ps 23,4[91]) vor, sondern, wie *Text 9* zeigt, etwa auch im sog. »Lied des Mose« (Dtn 32), in dem JHWHs Fürsorge und Treue Israels Undankbarkeit gegenübergestellt werden. In V. 6 wird Israel als »*törichtes und nicht weises Volk*« angesprochen. 1523 übersetzt Luther noch »du *nerricht vnd vnweyses volck*«, in der Vollbibel von 1534 findet sich dann aber die lautmalerische Wendung »du *toll vnd töricht volck*«. [92]

Ein weiteres Beispiel sind Reimworte. In Spr 8,14 (*Text 10*) spricht die Weisheit selbst u. a. davon, dass sie über Rat und Klugheit verfügt. In seiner Übersetzung von 1524 formuliert Luther noch: »Jch kan *radten vnd ausfueren*. « Ab 1534 findet sich dann der Reim » Mein ist beide *Rat und That*. «[93]

3. Ps 39 – ein Beispiel für Luthers interpretierende Übersetzung

An den Schluss dieser Ausführungen soll ein etwas umfangreicherer zusammenhängender Text gestellt werden, an dem sich manche der beschriebenen Übersetzungsstrategien Luthers nochmals summarisch aufzeigen lassen. Es ist Ps 39 (*Text 11*), bei dem einige Auffälligkeiten hervorgehoben werden sollen. Dabei ist zu beachten, dass der Psalter für Luther das »Herz« des Alten Testaments darstellt; er sei eine »kleine Biblia«[94] in sich, in der man den Heiligen geradezu ins Herz schauen könne. [95]

In seinen »Summarien über die Psalmen« ordnet Luther den vorliegenden Text, der Elemente eines Klagegebets und weisheitlicher Reflexionen enthält,[96] als »Trostpsalm« ein. Zugleich bitte der Fromme darum, er möge sich angesichts der

---

[90] Dabei handelt es sich um die Wiederholung gleicher Laute oder Silben bei mehreren aufeinanderfolgenden Begriffen, vor allem (aber nicht nur) im Anlaut; Bühlmann / Scherer, *Stilfiguren*, 16.

[91] So in allen Psalterausgaben; Clemens, *Sprachschöpfer*, 15.

[92] Haubrichs, *Sprache*, 62.

[93] Himmighöfer, *Lebensarbeit*, 298. Manche Redewendungen aus Luthers Übersetzung haben sich geradezu zum Sprichwort verdichtet, etwa »Bleibe im Lande und nähre dich redlich« (Ps 37,3) oder »Hochmut kommt vor dem Fall (vgl. Spr 16,18); Clemens, *Sprachschöpfer*, 10f.

[94] WA.DB 10/1, 98, 22 (Vorrede auf den Psalter; 1528).

[95] WA.DB 10/1, 102, 9.13f. (Vorrede auf den Psalter; 1528). Franz Rosenzweig betrachtet den Psalter geradezu als *Gipfel* der übersetzerischen Leistung Luthers; ders., *Schrift*, 214.

[96] Weber, *Werkbuch*, Bd. 1, 187. Es wird angenommen, dass die Notlage des Beters in einer Krankheit besteht; Seybold, *Psalmen*, 162f., u. Hossfeld / Zenger, *Psalm 1 – 50* (NEB.AT), 246.

Gottlosen, die zahlreiche Güter sammeln und so sicher leben, nicht entmutigen lassen. [97]

Zunächst einige Hinweise zur Gliederung des 39. Psalms: Im Anschluss an die Überschrift werden in V. 2–4 der Frevler und der Fromme einander gegenübergestellt. Angesichts des Gottlosen muss der Gerechte zunächst verstummen und schweigen. In V. 5–7 bittet er um Einsicht in die Kürze und Vergänglichkeit seines Lebens – vielleicht deshalb, weil nach V. 7 gerade dieser Umstand dem Frevler nicht bewusst ist. [98] Schließlich steht in V. 8–14 der eindringliche Wunsch im Mittelpunkt, Gott möge den Beter von einer nicht näher bezeichneten Plage befreien und ihm seine Sünden vergeben. [99] Dabei führt er die erfahrene Not auf seine eigene Schuld zurück. Wie in V. 3 taucht in V. 10 wieder das Motiv des Schweigens auf – diesmal bedingt durch das richterliche Handeln JHWHs. Dem korrespondiert in V. 13 die Bitte, Gott möge zu den Tränen des Beters nicht schweigen. [100]

- In V. 2 geht es, wie bereits erwähnt, um den Kontrast zwischen dem Gerechten und dem Frevler. Übersetzt Luther 1524 V. 2b noch recht wörtlich: »*ob wol der gottlose gegen myr* (d. h. mir gegenüber; d. Vf.) *steht*«, ändert er diesen Versteil bei seiner Wiedergabe von 1531 grundlegend: »*Weil ich mus den Gottlosen so fur* (d. h. vor; d. Vf.) *mir sehen.* « Durch die Einfügung des unscheinbaren Wörtchens »so«, das im hebräischen Text keine Entsprechung hat, lenkt Luther die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, in der der Gottlose dem Frommen gegenübertritt bzw. von ihm wahrgenommen wird. Das geht auch aus einer Randglosse zu diesem Text (1531) hervor, in der es heißt: »Das ich nicht murre, weil es mir so vbel, vnd den bosen so wol gehet. «[101] Nach Luther besteht also die eigentliche Not des Beters in den äußerlich glücklichen Lebensumständen des Frevlers, die dessen Glauben bedrohen und anfechten. Darauf deutet nicht nur das eingefügte Adverb hin, sondern auch die Formulierung »sehen müssen«,

---

[97] WA 38, 32, 23–30. Vgl. Raeder, *Voraussetzungen*, 171. In der Psalmenvorlesung 1513–1515 spricht Luther im Blick auf Ps 39 von einem »Soliloquium Christi in se et suis membris: de brevitate et vanitate vitae humanae« (»Ein Selbstgespräch Christi mit sich und seinen Gliedern: über die Kürze und Nichtigkeit des menschlichen Lebens«); WA 3,218, 20f.

[98] Nach Klaus Seybold wird hier die »condition humaine« formuliert, die dem Beter helfen soll, sich mit der Realität abzufinden; ders., *Psalmen*, 163f. Hans-Joachim Kraus vermutet, dass der Psalmist in V.6f. JHWH zugleich die Nichtigkeit seines Lebens vorhält, um diesen zum Einschreiten zu bewegen; ders., *Psalmen*, 454.

[99] Raeder, *Voraussetzungen*, 172.

[100] Weber, *Werkbuch*, Bd. 1, 188.

[101] WA.DB 10/1, 227a (Glosse zum Begriff »Zeumen«).

die – anders als der hebräische Nominalsatz – die Betonung auf die Wahrnehmung legt, die der Beter nur schwer ertragen kann. [102] Nun wird jedoch das äußere Wohlergehen des Gottlosen in diesem Psalm nur in Andeutungen beschrieben. Man könnte allenfalls aus V. 7, der jedoch sehr allgemein formuliert ist, Rückschlüsse auf den Reichtum des Frevlers ziehen. [103] Vor diesem Hintergrund halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass Luther an dieser Stelle einen ganz anderen Text »mit-gehört« bzw. »eingespielt« hat, nämlich Ps 37, in dem das scheinbare Glück der Gottlosen explizit zur Sprache kommt: Dort ist von deren Überfluss (V. 16) die Rede, sie werden mit prächtigen »Weideplätzen« (V. 20) und »grünenden Zedern« (V. 35) verglichen. Dies würde bedeuten, dass Luther bei seiner Übersetzung auch den *Kontext* der Einzelstelle mit im Blick hatte – und durch spezifische sprachliche Mittel intratextuell darauf verweisen konnte.

- Zu Beginn von V. 3 fällt zunächst eine der schon angesprochenen Alliterationen auf: »*Jch bin verstummet vnd still*« (1524, 1531).
  - An diesem Vers lässt sich auch die sog. »emotive Sprachwirkung« Luthers studieren, dem es immer wieder darauf ankam, die Leser und Leserinnen bzw. Hörer und Hörerinnen für die emotionale Dimension der biblischen Texte zu sensibilisieren. [104] So bemüht er sich hier, das innere Leiden des Beters besonders eindrücklich darzustellen. Hält er sich 1524 noch weitgehend an den hebräischen Text (»Jch […] schweyge des *guten*« [d. h. fern vom Guten; d. Vf.]), übersetzt er 1531: »Jch (…) schweige der *freuden* [d. h. fern von den Freuden; d. Vf.]«. Während das (substantivierte) hebräische Adjektiv טוֹב an dieser Stelle keine Gefühlsregung bezeichnet, trägt Luther hier einen Affekt in die Aussage des Psalmisten ein. Am Rand vermerkt er in einer Glosse »Es ist mir nicht lecherlich« – d. h. : »Mir ist nicht zum Lachen zumute«. [105]
  - Einen Einblick in die innere Not des Beters versucht Luther 1531 offenbar auch durch die sehr freie Formulierung »Jch (…) *mus mein leid jnn mich fressen*« zu gewähren. Gegenüber der wörtlichen Übersetzung »*mein Schmerz wurde erregt*« betont er mit der Verwendung des Begriffes »Leid«,

---

[102] Raeder, *Voraussetzungen*, 173.
[103] »Er häuft [etwas] an und weiß nicht, wer es (Pl.) einsammelt.«
[104] Forslund, *Bibelübersetzung*, 31.
[105] WA.DB 10/1, 227a (Glosse zum Begriff »freuden«). In der Ausgabe von 1524 fehlt die Anmerkung noch; Raeder, *Voraussetzungen*, 173.

den er schon 1524 gebraucht, stärker die innere Seite der Anfechtung. Mit der bildhaften Wendung »etwas in sich fressen«, die auch heute noch üblich ist, wird die seelische Not durch einen physischen Vorgang beschrieben, der das Erleben des Beters in besonders drastischer Weise veranschaulicht. [106]

- Im Blick auf V. 5 sei darauf hingewiesen, dass Luther die Unentrinnbarkeit des Todes[107] durch die zweimalige Verwendung des Verbums »müssen« hervorhebt. [108]
- In V. 6 betont er 1531 die Nichtigkeit des menschlichen Lebens[109] noch stärker als in der Übersetzung von 1524. War zunächst noch davon die Rede, dass alle Menschen ganz eitel – und somit belanglos und nichtig – seien, steigert er diese Aussage und übersetzt schließlich: »*Wie gar nichts* sind alle menschen«. [110]
- In V. 8 fragt der Beter nach Luthers Übersetzung von 1524 »was *ist meyne hoffnung*?«[111] 1531 wird einerseits klarer, dass im hebräischen Text ein Verbalsatz vorliegt, andererseits ändert sich der Vorgang des Hoffens in ein »sich trösten«. Der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen liegt darin, dass der Hoffende nach einer künftigen Errettung Ausschau hält, Trost gibt es aber

---

[106] Raeder, *Voraussetzungen*, 173f. Durch den Gebrauch des Verbums »müssen« wird die Leiderfahrung des Psalmisten noch deutlicher zum Ausdruck gebracht. An dieser Stelle lässt sich nachvollziehen, was Luther meint, wenn er in seiner zweiten Vorrede zum Psalter von 1528 – dort freilich in Bezug auf die Klagepsalmen – schreibt: »Wiederum, wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit als die Klagepsalmen haben? Da siehest du (…) allen Heiligen ins Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zorns Gottes!« WA.DB 10/1, 102, 12–15 (zit. nach Bornkamm, *Vorreden*, 67).

[107] Die Bitte, JHWH möge dem Psalmisten die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit seines Lebens bewusst machen, erinnert an Ps 90,12. Dort besteht das Ziel der Einsicht in die Kürze des Lebens darin, ein »weises Herz« zu erlangen; Hossfeld / Zenger, *Psalm 1 – 50* (NEB.AT), 250.

[108] Raeder, *Voraussetzungen*, 175. In einer Glosse im Psalter von 1531 wird deutlich, dass er hier den Gegensatz zwischen dem Frommen und dem Gottlosen im Blick hat, obwohl im Psalm selbst an dieser Stelle explizit nicht davon die Rede ist: »Das ich nicht so sicher lebe, wie die Gottlosen, die kein ander leben hoffen«; WA.DB 10/1, 227a (Glosse zum Begriff »lere«). In der Ausgabe von 1524 findet sich die Anmerkung nicht; Raeder, *Voraussetzungen*, 175.

[109] Im Hebräischen wird diese »conditio humana« durch den dreifachen Gebrauch der Partikel אַךְ־ (»nur«) hervorgehoben; Hossfeld / Zenger, *Psalm 1 – 50* (NEB.AT), 250.

[110] Raeder, *Voraussetzungen*, 175. Mit der Formulierung »die doch so sicher leben« bringt er etwas zum Ausdruck, was im hebräischen Text allenfalls allenfalls anklingt. Dort heißt es, dass jeder Mensch, der »dasteht«, ganz und gar »Hauch« ist. Entsprechend wird aus dem »Bild« in V.7a bei der Übersetzung von 1531 ein »schemen«, womit ein Schatten oder Spiegelbild gemeint ist; ebd.

[111] Kennzeichnend für den Psalm ist der Kontrast zwischen JHWHs souveränem Handeln (vgl. V.10: »*du selbst* hast [es] getan«; vgl. auch die Hinweise auf das »Schweigen« des Psalmisten: V.3.10) und der Hoffnung auf dessen rettendes Eingreifen, was nicht zuletzt durch das Schreien und Klagen des Beters zum Ausdruck kommt (vgl. V.13); Kraus, *Psalmen*, 454.

bereits in der gegenwärtigen Not. [112] Man könnte hier geradezu von einer seelsorgerlich motivierten Übersetzung sprechen, mit der Luther dem tief empfundenen Leid des »exemplarischen Beters« begegnen will.

- In V. 10 versteht der Psalmist seine Not als göttliche Fügung. Dies bestätigt auch der Blick auf den Kontext, in dem von dessen Freveltaten (V. 9) und von der Strafe menschlicher Schuld (V. 10) die Rede ist. Dieser Gedanke findet sich auch noch in Luthers Übersetzung von 1524: »(…) *du hast es gemacht*. « 1531 bekommt der Versteil allerdings eine ganz andere – hoffnungsvolle – Perspektive und richtet sich auf die Zukunft: »*Du wirsts wol machen.* « Das hat auch Auswirkungen auf das zuvor erwähnte Schweigen des Beters: Es ist jetzt kein erzwungenes – geradezu beschämtes – Verstummen des Sünders mehr, sondern ein zuversichtliches, hoffnungsvolles Schweigen, weil sich der Beter gewiss ist, dass Gott seine Not wenden wird. [113] Wieder kann man eine seelsorgerliche Intention hinter dieser Übersetzung vermuten, die allerdings philologisch und theologisch manche Fragen offen lässt.
- Im vorletzten Vers (V. 13) des Psalms fällt auf, dass sich der Psalmist nach Luthers Fassung von 1531 als »pilgerim« (Pilger) bezeichnet, während mit גֵּר ganz allgemein der Fremdling gemeint ist, der sich außerhalb seines Geburtsortes unter den Rechtsschutz anderer Menschen begibt. [114] Von hier aus lässt sich intertextuell sicher eine Linie zu 1 Petr 2,11 ziehen: Dort werden die Christen als »Pilger« beschrieben, die sich ethisch-moralisch positiv von ihrer Umwelt abheben sollen. So geben sie zu erkennen, wo sie eigentlich »beheimatet« sind (vgl. Phil 3,20). [115]
- Schließlich wünscht sich der Beter in Ps 39,14, JHWH möge seinen (zornigen) Blick von ihm wenden, bevor er dahingehe und nicht mehr am Leben sei. Bei der letzt genannten Formulierung fügt Luther 1534 das unscheinbare Ortsadverb »hie« (hier) hinzu: »Ehe denn ich hin fare *vnd nicht mehr hie sey*. « So gibt er einen verhaltenen Hinweis darauf, dass sich jener »Pilger«, von dem in V. 13 die Rede war, nach seinem Tod an einen anderen Ort begeben wird. Auf diese

---

[112] Raeder, *Voraussetzungen*, 176.
[113] Ebd.
[114] Kellermann, Art. גּוּר, 984, u. Raeder, *Voraussetzungen*, 176. Damit beruft sich der Beter auf die Privilegien, die den »Rechtsschwachen« zustehen; Seybold, *Psalmen*, 165.
[115] Neben Mt 27,7 taucht der Begriff »Pilger / Pilgrim« in der Lutherübersetzung von 1545 nur noch an den oben behandelten Stellen Ps 39,13 und in 1 Petr 2,11 auf.

Weise bringt Luther die Hoffnung auf das ewige Leben zum Ausdruck, die im hebräischen Text des Psalms freilich nicht vorkommt. [116]

4. Beurteilung

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen zu Luthers Hermeneutik, aber auch angesichts der Beobachtungen zu seinem spezifischen und manchmal durchaus eigenwilligen Umgang mit biblischen Texten muss das Urteil zu dessen Übersetzungsstrategien eher zwiespältig ausfallen:

- Gewiss hat er eine »les-bare« – genauer gesagt: »hör-bare« – verständliche deutsche Übersetzung unter Zugrundelegung der Texte in den Ursprachen geschaffen. Dabei hat er versucht, deren Sinngehalt – soweit dieser seinem Verständnis entsprach – klar zum Ausdruck zu bringen. Demgegenüber hatten die »vor-lutherischen« Übersetzungsversuche den Sinn der biblischen Texte eher verdunkelt.
- Seine Formulierungen zeichnen sich durch besondere poetische Kunstfertigkeit aus. In diesem Zusammenhang wurde auf einzelne Klangfiguren hingewiesen. Auch die Rhythmik und Sprachmelodie seiner Psalmenübersetzung ist ihm meisterhaft gelungen. [117]
- Am Beispiel von Ps 39 konnte aufgezeigt werden, wie gut er es verstand, die »emotive Sprachwirkung« – die Dimension von Affekten und Gefühlsregungen – in die Wiedergabe der hebräischen Texte einfließen zu lassen.
- Andererseits muss sein hermeneutischer Ansatz kritisch hinterfragt werden. Dessen Voraussetzung, dass die Bibel einen Einheitscharakter besitzt und als in sich geschlossenes Zeugnis von Jesus Christus betrachtet werden kann, das auch im Alten Testament vernehmbar sei, entspricht weder deren historischer Genese noch der theologischen Intention der alttestamentlichen Schriften. [118]
- Der von Luther vertretene »Christozentrismus« hat nicht zuletzt eine antijüdische Kehrseite, die in letzter Konsequenz eine Verwerfung der Schriftauslegung des Judentums bedeutet. [119]
- Die angeführten Beispiele zeigen, dass Luthers Wiedergabe der Hebräischen Bibel stets als »interpretierende Übersetzung« verstanden werden muss (wobei

---

[116] Raeder, *Voraussetzungen*, 177.
[117] Lohse, *Übersetzung*, 43.
[118] Gardt, *Übersetzungstheorie*, 106, u. Bartelmus, *Altes Testament*, 84.
[119] Stegemann, *Bibelübersetzung*, 393.

hier, wie gezeigt, wiederum eine Entwicklung bei ihm festzustellen ist). So wurde am Beispiel von Ps 39 deutlich, dass er die Erwartung der Beendigung der Not (V. 10), die Vorstellung der Existenz der Glaubenden als »Pilger« (V. 13) oder auch die Hoffnung auf das ewige Leben (V. 14) in den vorliegenden biblischen Text eingetragen hat.

Luthers Bibelübersetzung kann somit als literarisches Kunstwerk gewertet werden, als Kunstwerk aber, dessen Einseitigkeiten inhaltlicher Art aus theologischer wie aus philologischer Perspektive heute oft nicht mehr nachvollziehbar sind. Deshalb bedarf diese durchaus anerkennenswerte übersetzerische Leistung der permanenten kritischen Reflexion. Aus diesem Grund sind die verschiedenen Revisionen der Lutherbibel unabdingbar, um diese nicht nur sprachlich zu aktualisieren, sondern auch inhaltlich-theologisch dem heutigen Stand der Wissenschaft anzupassen.

Anhang: Texte

(*Text 1:*) **Jes 43,3. 11**

MT	wörtl. Übers.	**Luther 1528** (WA. DB 11/1, 130)	**Luther 1545** (WA. DB 11/1, 131)
3 כִּ֣י אֲנִי֙ יְהוָ֣ה אֱלֹהֶ֔יךָ קְד֥וֹשׁ י שְׂרָאֵ֖ל מוֹשִׁיעֶ֑ךָ נָתַ֤תִּי כָ פְרְךָ֙ מִ צְרַ֔יִם כּ֥וּשׁ וּ סְבָ֖א תַּ חְתֶּֽיךָ׃	3 Ja, ich bin JHWH, dein Gott, der Heilige Israels, dein Retter. Ich habe Ägypten als Lösegeld für dich gegeben, Kusch und Seba an deiner Stelle.	3 Denn ich bin der HERR dein Gott, der Heilige ynn Jsrael, bin dein heiland, Jch habe Egypten, Moren vnd Seba an deine stat zur versuenung gegeben.	3 Denn ich bin der HERR dein Gott, der Heilige in Jsrael, dein Heiland, Jch habe Egypten, Moren vnd Seba an deine stat zur versuenung gegeben.
11 אָנֹכִ֥י אָנֹכִ֖י יְהוָ֑ה וְאֵ֥ין מִ בַּ לְעָדַ֖י מוֹשִֽׁיעַ׃	11 Ich, ich bin JHWH und außer mir (gibt es) keinen Retter.	11 Jch, Jch bin der HERR, vnd ist ausser mir kein Heiland.	11 Jch, Jch bin der HERR, vnd ist ausser mir kein Heiland.

(*Text 2:*) **Ps 85,5**

MT	wörtl. Übers.	**Luther 1524** (WA. DB 10/1, 382)	**Luther 1531** (WA. DB 10/1, 383a)
שׁ֭וּבֵנוּ אֱלֹהֵ֣י יִ שְׁעֵ֑נוּ וְהָפֵ֖ר כַּעַסְךָ֣ עִמָּֽנוּ׃	Stelle uns wieder her, Gott unserer Rettung, und lass ab von deinem Zorn (Unmut) gegen uns!	⌈Erquicke⌉ vns Gott vnsers heyls, Vnd las ab von deynem ⌈zorn⌉ vber vns.	Troeste vns Gott vnser Heiland, Vnd las ab von deiner vngnade vber vns.

(*Text 3:*) **Gen 4,26**

MT	wörtl. Übers.	**Luther 1523** (WA. DB 8, 48)	**Luther 1534** (Vollbibel)
וּ לְשֵׁ֤ת גַּם־הוּא֙ יֻלַּד־בֵּ֔ן וַיִּ קְרָ֥א אֶת־ שְׁמ֖וֹ אֱנ֑וֹשׁ אָ֣ז הוּחַ֔ל לִ קְרֹ֖א בְּשֵׁ֥ם יְהוָֽה׃	Und [was] Seth [betrifft] – auch ihm wurde ein Sohn geboren, und er nannte seinen	Vnd Seth zeuget auch eynen son, vnd hies yhn Enos, Zu der selben zeyt fieng man an des HERRN namen antzuruffen.	Und Seth zeuget auch einen Son / vnd hies jn Enos / Zu der selben zeit fieng

	Namen Enosch. Damals fing man an, den Namen JHWHs anzurufen.		man an zu predigen von des HERRN namen.

(*Text 4:*) **1 Sam 26,23**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1524** (WA. DB 9/1, 280)	**Luther 1534** (Vollbibel)
וַיהוָה֙ יָשִׁ֣יב לָאִ֔ישׁ אֶת־צִדְקָת֖וֹ וְאֶת־אֱמֻנָת֑וֹ אֲשֶׁר֩ נְתָנְךָ֨ יְהוָ֤ה ׀ הַיּוֹם֙ בְּיָ֔ד וְלֹ֣א אָבִ֔יתִי לִ שְׁלֹ֥חַ יָדִ֖י בִּ מְשִׁ֥יחַ יְהוָֽה׃	JHWH aber wird jedem (*w. :* »dem Mann«) seine Gerechtigkeit und seine Treue vergelten, denn JHWH hat dich heute in [meine] Hand gegeben; ich aber wollte meine Hand nicht gegen den Gesalbten JHWHs ausstrecken.	Der HERR aber wirt eym iglichen vergelten nach seyner gerechtickeyt vnd glawben, Denn der HERR hat dich heutte ynn meyne hand gegeben, Jch aber wollt meyne hand nicht an den gesalbeten des HERRN legen.	Der HERR aber wird einem jglichen vergelten nach seiner gerechtigkeit und glauben / Denn der HERR hat dich heute jnn meine hand gegeben / Ich aber wolt meine hand nicht an den gesalbten des HERRN legen /

(*Text 5:*) **Hab 2,4**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1532** (WA. DB 11/2, 304)	**Luther 1545** (WA. DB 11/2, 305)
הִנֵּ֣ה עֻ פְּלָ֔ה לֹא־יָ שְׁרָ֥ה נַ פְשׁ֖וֹ בּ֑וֹ וְצַדִּ֖יק בֶּאֱמוּנָת֥וֹ יִ חְיֶֽה׃	Siehe, vermessen (?), nicht rechtschaffen ist seine Seele in ihm. Der Gerechte aber wird durch seine Treue leben.	Wer aber dawidder strebt, des seele wird nichts gelingen. Denn der gerechte lebt seines glaubens.	Sihe, wer halstarrig ist, der wird keine Ruge in seinem hertzen haben, Denn der Gerechte lebet seines Glaubens.

(*Text 6:*) **Dan 9,25f.**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1530** (WA. DB 11/2,168, 170)	**Luther 1545** (WA. DB 11/2,169, 171)
25 וְתֵדַ֨ע וְתַ שְׂכֵּ֜ל מִן־מֹצָ֣א דָבָ֗ר לְהָשִׁיב֙ וְלִ בְנ֣וֹת יְרוּשָׁלַ֔ם	25 Und du sollst wissen und begreifen: Von [der Zeit] an, [als das] Wort [erging],	25 So wisse nu vnd merck, von der zeit an, so aus gehet der befelh, das Jerusalem	25 SO wisse nu vnd merck, von der zeit an, so ausgehet der Befelh, das

עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁ בְעָה וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּ שְׁנַיִם תָּשׁוּב וְנִ בְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ וּ בְצוֹק הָעִתִּים׃	dass man Jerusalem wieder herstellen und bauen werde (solle), bis zu einem Gesalbten, einem Fürsten, sind es sieben [Jahr-] Wochen. Und 62 Wochen lang werden Plätze *(coll. sg.)* und Befestigungsanlagen (Gräben; *coll. sg.)* wieder (→ *Formverb*)	sol widder vmb gebawet werden, bis auff Christum den Fuersten, sind sieben wochen, vnd zwey vnd sechzig wochen, So werden die gassen vnd mauren widder gebawet werden, wie wol ynn komerlicher zeit,	Jerusalem sol widerumb gebawet werden, Bis auff Christum den Fuersten, sind sieben Wochen, vnd zwey vnd sechzig wochen, So werden die Gassen vnd Mauren wider gebawet werden, wiewol in koemerlicher zeit.
26 וְאַחֲרֵי הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּ שְׁנַיִם יִכָּרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַ שְׁחִית עַם נָגִיד הַבָּא וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף וְעַד קֵץ מִ לְחָמָה נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת׃	gebaut werden, und [zwar] in der Bedrängnis der Zeiten. 26 Und nach den 62 Wochen wird ein Gesalbter vernichtet werden, und nichts wird ihm [bleiben], und die Stadt und das Heiligtum wird [das Kriegs-]Volk eines Fürsten, das (der) herbeikommen wird, zerstören. Und sein Ende wird [in] der Flut (= übermäßigen Zerstörungen) [bestehen], und bis zum Ende [herrscht] Krieg, beschlossene Verwüstungen (*w.* : »Beschlossenes an Verwüstungen«).	26 vnd nach den zwey vnd sechtzig wochen, wird Christus getoedtet werden, vnd sie werden seins nicht wollen. Vnd ein volck des Fuersten wird komen, vnd die stad vnd das heiligthum verstoeren, das ein ende nemen wird, wie durch eine flut, vnd nach dem streit wirds wuest bleiben.	26 Vnd nach den zwey vnd sechzig wochen, wird Christus ausgerottet werden, Vnd nichts mehr sein. VND ein Volck des Fuersten wird komen, vnd die Stad vnd das Heiligthum verstoeren, Das ein ende nemen wird, wie durch eine flut, Vnd bis zum ende des streits wirds wuest bleiben.

(*Text 7:*) **Ps 63,6**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1524** (WA. DB 10/1, 298)	**Luther 1531** (WA. DB 10/1, 299a)
כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַ פְשִׁי וְשִׂ פְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל־פִּי׃	Wie an Fett und Mark wird meine Seele satt werden, und mit jubelnden Lippen (*w.* : Lippen von Jubel[rufen]) lobpreist [dich] mein Mund.	Las meyne seele voll werden wie mit schmaltz vnd fettem, das meyn mund mit froelichen lippen rhume.	Das were meines hertzen freude vnd wonne, Wenn ich dich mit froelichem munde loben solte.

(*Text 8:*) **Ps 68,19**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1524** (WA. DB 10/1, 312)	**Luther 1531** (WA. DB 10/1, 313a)
עָלִ֤יתָ לַמָּר֨וֹם ׀ שָׁ֘בִ֤יתָ שֶּׁ֗בִי לָקַ֣חְתָּ מַ֭תָּנוֹת בָּאָדָ֑ם וְאַ֥ף ס֜וֹרְרִ֗ים לִשְׁכֹּ֤ן ׀ יָ֬הּ אֱלֹהִֽים׃	Du bist zur Höhe hinaufgestiegen, hast Gefangene [gefangen] weggeführt, hast Geschenke unter den Menschen empfangen – ja sogar [von?] Widerspenstige[n] – um dich [dort?] niederzulassen, JH Gott.	Du bist ynn die hoehe gefaren vnd hast das gefengnis gefangen, Du hast gaben empfangen fur die menschen, auch die abtrinnigen, auff das Gott der HERR da wone.	Du bist jnn die hoehe gefaren, vnd hast das gefengnis gefangen, Du hast gaben empfangen fur die menschen, auch die abtrinnigen, das Gott der HERR dennoch daselbs bleiben wird.

(*Text 9:*) **Dtn 32,6**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1523** (WA. DB 8, 662)	**Luther 1534** (Vollbibel)
הֲ־לַיהוָה֙ תִּגְמְלוּ־זֹ֔את עַ֥ם נָבָ֖ל וְלֹ֣א חָכָ֑ם הֲלוֹא־הוּא֙ אָבִ֣יךָ קָּנֶ֔ךָ ה֥וּא עָֽשְׂךָ֖ וַֽיְכֹנְנֶֽךָ׃	Wollt ihr [etwa] dadurch (*sc. durch eure Verfehlung; vgl. V. 5*) JHWH vergelten – du törichtes und nicht weises Volk? Ist er nicht dein Vater, [der] dich erschaffen hat? Ist er es nicht, [der] dich gemacht und bereitet hat?	Danckistu also dem HERRN deynem Gott, du nerricht vnd vnweyses volck? Jst er nicht deyn vater vnd deyn herr? hatt er nicht dich gemacht vnd bereyttet?	Danckestu also dem HERRN deinem Gott / du toll vnd töricht volck? Jst er nicht dein vater / vnd dein Herr? Jsts nicht er allein der dich gemacht vnd bereitet hat?

(*Text 10:*) **Spr 8,14**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1524** (WA. DB 10/2, 26, 28)	**Luther 1534** (Vollbibel)
לִֽי־עֵ֭צָה וְתוּשִׁיָּ֑ה אֲנִ֥י בִ֝ינָ֗ה לִ֣י גְבוּרָֽה׃	Ich verfüge [über] Rat und Klugheit. Ich bin [die] Einsicht, ich verfüge [über] Stärke.	Jch kan radten vnd ausfueren. Jch habe verstand, Jch habe gewalt (…).	Mein ist beide Rat und That / Ich habe verstand / vnd macht /

(*Text 11:*) **Ps 39,1–14**

MT	**wörtl. Übers.**	**Luther 1524** (WA. DB 10/1, 226, 228)	**Luther 1531** (WA. DB 10/1, 227a, 229a)
1 לַ מְנַצֵּחַ לִידִיתוּן מִזְמוֹר לְדָוִד׃	1 Für den Chorleiter; von (nach [der Weise von]? für?) Jedutun; ein Psalmlied Davids.	1 Eyn psalm Dauids hoch zu singen fur Jeduthun.	1 Ein Psalm Dauids vor zu singen fur Jeduthun.
2 אָמַרְתִּי אֶ שְׁ מְרָה דְרָכַי מֵחֲטוֹא בִ לְשׁוֹנִי אֶ שְׁ מְרָה לְפִי מַ חְסוֹם	2 Ich habe gesagt: Ich will [auf] meine Wege achten, dass ich nicht mit meiner Zunge sündige. Ich will meinen Mund in Zaum halten,	2 JCh sprach, ich will ⌈meynen weg⌉ bewaren, das ich nicht sundige mit meyner zungen. Jch will meynen mund bewaren mit eynem biss,	2 JCh habe mir furgesetzt, ich wil mich hueten, Das ich nicht suendige mit meiner zungen. Jch wil meinen mund zeumen,
בְּעֹד רָשָׁע לְנֶגְדִּי׃	solange ein Frevler vor mir (mir gegenüber) ist.	ob wol der gottlose gegen myr steht.	Weil ich mus den Gottlosen so fur mir sehen.
3 נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב וּ כְאֵבִי נֶ עְכָּר׃	3 Ich verstummte in Schweigen, wurde still – [fern] vom Guten, und mein Schmerz wurde erregt.	3 Jch bin verstummet vnd still worden vnd schweyge des guten, vnd meyn leyd schmertzet mich.	3 Jch bin verstummet vnd still vnd schweige der freuden, Vnd mus mein leid jnn mich fressen.
4 חַם־לִבִּי ׀ בְּקִרְבִּי בַּהֲגִיגִי תִ בְעַר־אֵשׁ דִּבַּרְתִּי בִּ לְשׁוֹנִי׃	4 Heiß wurde mein Herz in meinem Innern, durch mein Seufzen entbrannte (*PK*) ein Feuer – [da] redete ich mit meiner Zunge:	4 Meyn hertz ist erwarmet ynn meynem leybe, vnd feur ist an gangen durch meyn tichten. Jch hab geredt durch meyne zungen.	4 Mein hertz ist entbrand jnn meinem leibe, vnd wenn ich dran gedencke, werde ich entzuendet, Jch rede mit meiner zungen.
5 הוֹדִיעֵנִי יְהוָה ׀ קִצִּי וּמִדַּת יָמַי מַה־הִיא	5 Lass mich, JHWH, mein Ende erkennen, und welches das Maß meiner Tage ist;	5 HERR las mich wissen meyn ende, vnd wilchs sey das zil meyns lebens,	5 Aber HERR lere doch mich, das ein ende mit mir haben mus, Vnd mein leben ein zil hat,

אֵדְעָה מֶה־חָדֵל אָנִי׃	ich will erkennen, wie vergänglich ich bin.	das ich muge erkennen was myr feylet.	vnd ich dauon mus.
6 הִנֵּה טְפָחוֹת ׀ נָתַתָּה יָמַי וְחֶלְדִּי כְאַיִן נֶגְדֶּךָ אַךְ כָּל־הֶבֶל כָּל־אָדָם נִצָּב סֶלָה׃	6 Siehe, eine Handbreit (*Pl.)* hast du meine Tage gemacht, und meine Lebensdauer ist wie nichts vor dir (dir gegenüber). Nur gänzlicher Hauch ist jeder Mensch, [so fest] er [auch] stehen [mag]. Sela.	6 Sihe, du hast meyne tage wie mit hand breyt gemessen, vnd meyn leben lang ist wie nichts fur dyr, Wie gantz eytel sind alle menschen die da leben. Sela.	6 Sihe, meine tage sind einer hand breit bey dir, vnd mein leben ist wie nichts fur dir, Wie gar nichts sind alle menschen, die doch so sicher leben. Sela.
7 אַךְ־בְּצֶלֶם ׀ יִתְהַלֶּךְ־אִישׁ אַךְ־הֶבֶל יֶהֱמָיוּן יִצְבֹּר וְלֹא־יֵדַע מִי־אֹסְפָם׃	7 Nur in [Form eines Schatten-]Bildes geht ein Mann einher (*PK; vgl. Forts.)* – nur [um] Nichtigkeit (*w. :* Hauch) lärmen sie – er häuft [etwas] an und weiß nicht, wer es (*Pl.)* einsammelt.	7 Ja yderman wandelt wie eyn bilde, vnd ist vergeblich vnrugig, Er samlet vnd weys nicht wer es eyn furen wird.	7 Sie gehen daher wie ein schemen, vnd machen jn viel vergeblicher vnruge, Sie samlen, vnd wissen nicht wer es kriegen wird.
8 וְעַתָּה מַה־קִּוִּיתִי אֲדֹנָי	8 Und nun, worauf hoffe (*AK*) ich, Herr?	8 Nu HERR was ist meyne hoffnung?	8 Nu HERRE, wes sol ich mich troesten?
תּוֹחַלְתִּי לְךָ הִיא׃	Meine Erwartung – dir [gilt] sie.	ich harre auff dich.	Jch hoffe auff dich.
9 מִכָּל־פְּשָׁעַי הַצִּילֵנִי חֶרְפַּת נָבָל אַל־תְּשִׂימֵנִי׃	9 Aus all meinen Freveltaten errette mich, zum Spott [der] Toren (*coll. Sg.)* mache mich nicht!	9 Errette mich von aller meyner vbertrettung, vnd setze mich nicht zur schmach dem narren.	9 Errette mich von aller meiner sunde, Vnd las mich nicht den narren ein spot werden.
10 נֶאֱלַמְתִּי לֹא אֶפְתַּח־פִּי כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ׃	10 Ich bin verstummt, ich werde meinen Mund nicht öffnen, denn *du selbst* hast [es] getan.	10 Jch byn verstummet vnd thu meynen mund nicht auff, ⌈Denn du hast es gemacht⌉.	10 Jch will schweigen vnd meinen mund nicht auff thun, Du wirsts wol machen.
11 הָסֵר מֵעָלַי נִגְעֶךָ מִתִּגְרַת יָדְךָ אֲנִי כָלִיתִי׃	11 Lass deine Plage von mir weichen,	11 Wende von myr deyne plage,	11 Wende deine plage von mir,

	aufgrund der Gewalt deiner Hand bin *ich* dahingeschwunden.	Denn ich byn verschmacht fur furcht deyner hand.	Denn ich bin verschmacht ⌈fur⌉ der straffe deiner hand.
בְּתוֹכָחוֹת עַל־עָוֹן׀ יִסַּרְתָּ אִישׁ 12 וַתֶּמֶס כָּעָשׁ חֲמוּדוֹ אַךְ הֶבֶל כָּל־אָדָם סֶלָה׃	12 Durch Strafen wegen [seiner] Schuld hast du einen Mann zurechtgewiesen und hast sein kostbarstes [Gut] wie die Motte vergehen (*w. :* zerfließen) lassen; nur Hauch ist jeder Mensch. Sela.	12 ⌈Du⌉ zuchtigest ⌈yderman wenn du die missethat straffest, vnd⌉ ⌈machst⌉ das seyne schoene verzeret wird wie eyne spynne, Wie eyttel sind alle menschen. Sela.	12 Wenn du einen zuechtigest vmb der sunde willen, so wird seine schoene verzeret wie von motten, Ach wie gar nichts sind doch alle menschen. Sela.
שְׁ מְעָה־ תְפִלָּתִי׀ יְהוָה 13 וְשַׁוְעָתִי׀ הַאֲזִינָה אֶל־דִּ מְעָתִיאַל־תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל־אֲבוֹתָי׃	13 Höre doch mein Gebet, JHWH, und meinen Hilfeschrei vernimm doch! Zu meinen Tränen (*coll. Sg.)* schweige nicht! Denn ein Fremdling (Schutzbürger) bin ich bei dir, ein Beisasse wie alle meine Väter.	13 Hoere meyn gebet HERR vnd vernym meyn schreyen, vnd schweyge nicht vber meynen threnen, Denn ich byn eyn frembdling bey dyr vnd eyn gast, wie alle meyne veter.	13 Hoere mein gebet HERR, vnd vernim mein schreien, vnd schweige nicht vber meinen threnen, Denn ich bin beide dein pilgerim vnd dein burger, wie alle meine veter.
הָשַׁע מִמֶּנִּי וְאַ בְלִיגָה 14 בְּטֶרֶם אֵלֵךְ וְאֵינֶנִּי׃	14 Blicke weg von mir, so dass (*w. :* und …) ich [wieder] fröhlich werde, bevor ich [dahin]gehe und nicht [mehr] bin.	14 Las ab von myr das ich mich erquicke, ehe denn ich gehe vnd nicht mehr sey.	14 Las ab von mir, das ich mich erquicke, Ehe denn ich hin fare vnd nicht mehr hie sey.

Satul și Biserica. Teandria spațiului în analiza autenticului creștin

Emil JURCAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia

Abstract: The paper is trying to demonstrate a spiritual symbiosis between the idea of village and the presence of the Church as a sacred topos. The peasant's whole life revolves around the church and its liturgical rhythm. Church also gives meaning to the village in its topography, because crosses mark of the territory that is under the sacred protection of the church in the village. Beyond this blessed territory there is another world in which man can lose both his identity and soul. The rhythm of the village is marked by the Liturgy that revives and continues the idea of Easter and communion with God and the fellow men. On the second day of Passover, people were eating on the tombs around the Church, which showed the profound communion between the living and those who left for the world of God. The Liturgy went on at the lunch communion in the church cemetery. The dissolution of Romanian villages means the destruction of the nation's spirituality. With no villages we become just a poor spineless population.
Keywords: *village, church, liturgy, spirituality, cemetery, communion.*

Pentru mine ar fi ideal să ne închipuim împreună poziția și arhitectura satului românesc din vechime. Este vorba despre acel sat care a reușit să se păstreze în istorie și care nu s-a lăsat contaminat de evoluția lui în istorie. Este acel sat cu oameni profunzi și conștienți, deoarece consider că ceea ce astăzi ne lipsește nouă este conștiința noastră sau cea despre noi. Am căzut ca neam și istorie în ultimii ani, pentru că ne-am pierdut conștiința noastră axiologică și forța ca neam. Nu mai știm cine suntem și parcă nici nu ne mai interesează. Orice spusă de dincolo, din Europa, de la Bruxelles este mai importantă decât profunzimea valorică a omului de pe aceste meleaguri. Rădăcina românului nu este urbea, ci satul. Acolo s-a simțit permanent atras și de acolo s-a hrănit sufletește în urcușului lui spre perenitate. Românul nu este un orășean preocupat de modă și de afaceri, ci în profunzimea lui este legat de pământul satului său, pe care l-a respectat cu sfințenie.

Satul și Biserica sunt două entități atât de sfinte, încât ele se compenetrează în sfințenie. În perimetrul nostru românesc nu se concep unu fără altul, căci Biserica este punctul de început al satului. Un sat devine realmente loc de comuniune și de trăire a oamenilor doar după ce își organizează locașul de cult, căci fără acest locaș satul este doar o comuniune tribală, adunată pe criterii orizontale, însă fără nici o privire spre transcendent. Ceea ce vedem noi astăzi în societatea consumistă este

exact acest tip de asociere a oamenilor, care nu se cunosc, nu se iubesc, conviețuiesc și socializează din când în când. Conviețuirea nu este același lucru cu comuniunea. A conviețui înseamnă a viețui lângă un altul și atât, fără a-i știi sentimentele (bucuriile sau tristețile) și fără a asuma nimic din viața acestuia. Conviețuirea înseamnă existență lângă existență fără sentiment sau asumarea celuilalt. Este trăirea biologică a vieții nu ca dat divin, ci ca formă de viețuire pentru sine și prin sine. Omul care își trăiește viața ca o conviețuire este rigid și are nevoi de legi pentru a fi jalonat și presat spre direcția spre care societatea dorește să îl îndrepte. El nu are aspirații sau expresii de *excelsior* în viața lui, ci se bucură cu o subzistență egoistă, care cuminează cu un hedonism privat.

Omul orașului are câteva cunoștințe pe care îi numește prieteni și care corespund modului lui de gândire socială și financiară. Există deci o cotă a prieteniei la oraș, nu cu oricine și nu oricum.

Satul este altceva. Aici totul se construiește în jurul ideii de familie, de macro-familie, bineștiindu-se faptul că la origine tot satul a aparținut unei familii. În gândirea ancestrală, satul era locul unde neamurile trăiesc și se ajută. Apoi acele neamuri s-au diversificat și astfel satul a putut să se înmulțească, păstrând cutumele și tradințiile sacre ale rudeniei. În sat fiecare se cunoaște și fiecare trăiește bucuria sau durerea comunității. Oamenii se ajută la nunți sau înmormântări pentru că există o comuniune simțită, tainică. De unde vine aceasta? Din spațiul și trăirea sacrului. Sacralitatea satului este de fapt o reverberație a harului eclezial care vine din liturghie. Biserica este centralitatea satului și ca atare fiecare casă se ridică în jurul Bisericii. Arhitectura satului are ca punct de referință Biserică. Nici ușa casei nu se face oricum, ci orientată spre partea soarelui, adică omul când iese din casă să poată vedea soarele. Iar această parte de răsărit coincide cu orientarea bisericii spre răsăritul soarelui, convinși fiind că Hristos este Răsăritul cel de sus.

Biserica, punctul central al satului, se află permanent pe o ridicătură de pământ, iar acolo unde nu există această ridicătură locul se marchează prin scări. Oricum, spre biserică se urcă, ceea ce oferă conotația epectazei sau a urcușului spre slava divină. Așadar fiecare biserică prin amplasarea ei oferă un urcuș golgotic, unde omul urcă cu smerenie spre a se întâlni cu Hristos în taina liturghiei. Urcușul reiterează drumul calvarului spre răstignire și înviere. Oarecum omul asumă această trăire în mersul lui spre Biserică. Starea această de epectază îl pregătește pe om de întâlnirea cu Dumnezeul liturghiei, Care se pogoară spre umanitate, în timp ce umanitatea urcă spre El. Și omul și Dumnezeu își au dinamismul lor soteriologic, un teandrism, care prezintă pe cei doi într-o împreună-lucrare de mântuire. Dumnezeu nu forțează

urcarea omului însă îl copleșește prin pogorârea Lui. Omul prin această urcare spre biserică arată că dorește să se ridice deasupra materiei efemere spre o altă sferă, de data aceasta perenă, ca spațiu și timp. În Biserică, spațiul și timpul se dilată spre infinit. Omul, trăitor al liturghiei, nu mai simte timpul și spațiu ci simte eternitatea în dialogul lui cu Creatorul.

Un alt element care se poate analiza în această sacralitate a satului este prezența cimitirului în jurul Bisericii. Pentru unii sunt diferite alte explicații care nu au însă esență cu realitatea sacrală a cimitirului. Astfel unii spun că pentru că Biserica avea prea multă curte s-au gândit să pună acolo cimitirul ca să mai acopere spațiul. Nimic mai fals. Alții spun că cimitirul lângă Biserică ține de comoditatea preotului și a credincioșilor, pentru a nu merge mult cu decedații după prohodirea din biserică. Sunt multe astfel de explicații însă teologia profundă și autentică spune altceva. În fața lui Dumnezeu nu există morți sau vii, ci veșnici. Noi toți suntem eterni iar timpul nostru este de fapt segmentarea pe care noi o facem și o impunem veșnicia. Hristos a vorbit apostolilor și lumii ca unor veșnici și nu ca unor temporali. Lumea a fost creată de Dumnezeu ca fiind veșnică. Segmentarea timpului în trecut-prezent-viitor este consecința păcatului și nu timpul lui Dumnezeu.

Ca atare, toți oamenii sunt chemați și așteptați de El la o comuniune eternă. Biserica prezintă plastic această apropiere de Dumnezeu, prin faptul că și cei vii și cei care au trecut în veșnicie se alfă lângă sau în biserică. Cimitirul și curtea bisericii reprezintă spațiul teofanic, în care Dumnezeu își reverberează harul său. Oamenii din biserică sau din cimitir simt acea pace diafană, care îi cuprinde și le liniștește ființa iar aceasta nu vine de la liniștea locului, ci din revărsarea de har peste oameni. Intrați pe poarta bisericii lumea se segmentează în două: cei de aici și cei de dincolo. Lumea sacrului este în spațiul bisericii iar profanul rămâne dincolo de poartă. Intrat pe poarta bisericii, omul de fapt pregustă raiul. Aici totul este plin de har și de profunzime, de revelație și de slavă. Intrarea în biserică reprezintă intrarea în rai, pentru câteva momente. Acolo sufletele se întâlnesc în iubirea comunională a lui Dumnezeu, care îi așteaptă pe toți.

Pregătirea pentru Biserică nu era una simplă în casa țăranului. Era un adevărat ritual al pregătirii aidoma celui pe care preotul îl face în altar. În primul rând se aștepta clopotul de vecernie de sâmbătă seara. Până atunci se încheia orice muncă, inlcusiv cea de curățare a casei și a curții. Începea apoi ritualul de pregătire ființială pentru liturghie. Era acea curățenie corporală a fiecărui membru a casei, astfel încât nimeni să nu fie murdar sufletește și trupește pentru ziua de mâine. Urma apoi rugăciunea și așteptarea zilei de duminică în care fiecare își lua hainele de duminică, pregătite de

cu seară. Parfumul hainelor și a palmelor muncite era busuiocul, pe care țăranul îl freca ușor în palmă, iar femeia îl mirosea în Biserică. Tema busuiocului se leagă de creație, căci prin prezența lui lumea frumoasă și plină de miazmă era prezentă în liturghie. Reprezintă de asemenea și starea de miasmă paradisiacă, pe care omul o inspiră.

Din păcate în spațiul transilvănean, de unde eu provin, nu totdeauna s-a putut respecta topografia sacră pentru că românii au trăit împreună cu alte comunități, care s-au impus prin legi în care românii erau cel mult o populație tolerată. Pentru sași și maghiari, românii nu erau decât o populație cu caracter de iobagi, care trăiau la limita satului, neavând dreptul să aibă Biserică de piatră, ci doar de lemn[1]. În general, topografia era următoarea: în mijlocul satului triumfa Biserica luterană sau unitariană sau catolică, înconjurată de un zid de apărare. În jurul ei erau străzi radiante cu case săsești sau ungurești cu porți înalte. Simbolismul porților înalte arată starea de egocentrism pe care o are cel care posedă casa și bunurile ei. O astfel de casă nu mai are comuniune decât cu ea și cu membrii ei. Ideea de a nu vedea dincolo de gard înseamnă o refuzare a celuilalt pentru comuniune.

Casele românilor erau la marginea comunității săsești sau ungurești, ca unii de care era nevoie pentru lucru, dar nu pentru comuniune. Însă spiritualitatea românească a rămas totuși intactă, ba mai mult, s-a întărit în această chenoză istorică. Izolarea și retragerea spre Biserică, ca fiind singura sursă de aprofundare a credinței și de exersare a smereniei. Cei care au crezut că umilesc poporul român nu și-au dat seama că de fapt îl pregătesc pentru receptarea unei trăiri hristice, prin care Biserica nu a fost doar o întâlnire duminicală cu fală și fast, ci redescoperirea și reîntâlnirea cu Cel care le era asemenea. Decretul de la Buda, din anul 1229 prin care bisericile românilor eretici nu puteau fi construite din piatră și zidărie, ci doar din lemn, le-a consolidat trăirea că adevărata Biserică este cea din inima și sufletul omului și nu cea din centrul satului, devenită o cetate sau chiar penibil, afumătoare de slănină peste săptămână. Pentru români Biserica nu a fost niciodată confundată cu altceva, ci permanent a fost locul Golgotei și al Taborului împreună. Dincolo de decretele de la Turda (1568) sau de la Târgu Mureș (1571), care făcea din credința creștină ortodoxă o religie de tolerați eretici, românii au trăit această aprofundare a crezului și a etnicității în atmosfera Bisericii. De aceea, apropierea românilor transilvăneni față de

---

[1] Este vorba despre bula papală care a fost emisă Conciliul de la Buda (1279), în care „schismaticilor" li s-a limitat şi chiar interzis formal edificarea locaşurilor de cult, în *Istoria Transilvaniei*,vol 1, până în 1541, coordonatori Ioan Aurel Pop și Thomas Nagler, Editura Institutul Cultural Român. Centrul de Studii Transilvane, București, 2003, p. 47.

Biserică este mult mai clară și mai concretă față de cei din alte părți ale țării. Biserica era aici o formă de conviețuire și de înțelegere. Preotul nu făcea parte din aristocrația locului ca în alte zone. El era iobag ca toți ceilalți creștini, nefiind diferit nici prin stilul de trai și nici prin ținuta vestimentară. Doar duminica la liturghie era îmbrăcat în veșmintele sfinte și atunci părea un chip de lumină[2].

Își crease așadar spațiul sacralității sale, dincolo de diplomele leopoldine sau alte acte care îi îngrădeau credința și neamul. În atmosfera ecclezială, românul era liber și plin de lumină. De aceea, totul era altfel perceput în comparație cu celelalte etnii. Dacă pentru sas sau pentru ungur Biserica era locul-cetate, spațiul de *Stolz* sau mândrie a dominatorului, pentru români era locul unde realmente se trăia mesajul evanghelic și euharistic. Biserica românului era locul întâlnirii și nu al făloșeniei etnice. De aceea, biserica plină de icoane a românului avea o altă profunzime față de celelalte arhitectui eccleziale. Ea era frumoasă în *intensitate*.

Biserica ortodoxă avea o poziționare aparte: în jurul ei era cimitirul. Biserica cu cimitirul era grădina satului românesc, locul unde oamenii se adunau după slujbă pentru a se ruga și a-și pomeni strămoșii. Această amplasare era cea mai profundă și mai plină de sens mistic, căci se depășește sensul orizontal al bisericilor etnicilor neromâni, care vedeau în Biserica lor spațiul de refugiu în caz de pericol sau spațiul orgoliului prin arhitectura imensă. În biserica creștinilor români nu este moarte, ci doar plecare spre înveșnicire, iar cei rămași se bucură cu cei ajunși în veșnicia lui Dumnezeu. Ca atare, cimitirul este locul moaștelor și nu un loc terifiant. Harul liturghiei de pe altar se reverberează spre curtea Bisericii unde locuiesc trupurile celor veșnici.

Expresia „moarte" sau verbul „a muri" parcă ar trebui scoase din limbajul teologiei ortodoxe, căci la noi oamenii nu mor ci „se înveșnicesc". În curtea cimitirului din jurul Bisericii se află osemintele celor *înveșniciți*, iar trupurile lor devin moaște. Românul nu calcă pe morminte și nu le profanează pentru că în mormânt pot să fie moaște. Permanent cimitirul a fost considerat ca cel mai sfânt loc după cel al Bisericii. A existat o simbioză tainică între altar și mormintele din curtea Bisericii. În vreme ce Biserica își oferea altarul pentru toată comunitatea, fiecare familie își avea propriu său altar al strămoșilor. Doar așa putem înțelege expresia *paștile blajinilor,* a doua zi de Paști, când oamenii își serveau bucatele pe mormintele părinților. Era o continuare a ideii de liturghie spre împlinirea ei agapică. Nimeni nu era speriat, ci se

---

[2] Vezi în acest sens lucrarea lui Ioan Aurel Pop, *Din mâinile vlahilor schismatici. Românii și puterea Regatului Ungariei medievale (sec. XIII-XIV),* Editura Litera, București, 2011

simțea o comuniune perfectă între cei înveșniciți și cei care mergeau spre veșnicie. Liturghia îi scotea pe toți din timpul efemer și îi trecea în cel al veșniciei. Cântarea *Veșnica pomenire* nu însemna o pomenire perenă a urmașilor, ci pomenirea lui Dumnezeu în veșnicia Lui. Este o altă traducere a expresiei tâlharului *să mă pomenești și pe mine întru împărăția Ta*.

Așadar lumea satului are o comuniune perfectă cu Biserica și cimitirul, care sunt integrate în viața fiecărui sătean. Omul se raporta permanent la această stare de sfințenie, care îl marca în toate momentele vieții. Limba de comunicare, pe lângă cea a preotului din Biserică, era clopotul. Era un anumit cifru al sunetului, care comunica în mare ceea ce se întâmpla în sat. Reperul sunetului Bisericii era cunoscut de către fiecare iar timpul îl oferea același clopot, astfel încât oamenii își coroborau ziua lor de lucru cu cea liturgică. Preotul în liturghie devenea certitudiunea sacră a faptului că munca sătenilor și ziua lor era binecuvântată. În această simbioză, prezența lui Dumnezeu pentru sătean era atât de evidentă, încât totul se raporta la sacralitatea creștină. Pâinea se însemna cu semnul sfântei cruci și așa se tăia, casa avea imaginea crucii pe; jugul boilor avea o cruce sculptată, furca de tors era plină de cruci sculptate. Totul era marcat de această prezență exorcizantă pentru casa țăranului. Biserica era atât de prezentă în viața lui încât era greu de conceput ca cele două realități (satul și Biserica) să fie despărțiți[3].

Locația satului este marcată de reperele sacrului. Fiecare drum are crucea ca reper. Marginile satului sunt marcate de troițe, ceea ce arată că toată aria satului se află sub atmosfera sfințeniei. Preoții ieșeau să sfințească hotarele satului iar slujba se făcea la troița de la marginea satului. Acolo era organizat un altar de rugăciune pentru sfințirea satului și implicit a creației. Lumea știa că prin epicleza slujbei se reverbera har peste întregul sat și deci și peste ogoarele lor. Dincolo de crucea satului începea lumea cealaltă, de cele mai multe ori periculoasă și ca atare nu trebuia ieșit din satul binecuvântat. Satul era spațiul cu Biserica și cu starea de sfințenie. Dincolo de el lumea își pierdea sacralitatea.

Totul este plin de sacru. Hainele brodate în cruci, casa marcată de cruce, troița din curte sau de la răspântii, crucea de pe pâine, crucea din fereastră, toate fac trimitere spre sfințenia ontologică a poporului român. Suntem printre singurele

[3] Pe tema tradițiilor satului și a elementelor de folclor s-au scris volume întregi, ca: Ion Ghinou, *Sărbători și obiceiuri românești*, București, Editura Elion, 2002; *Atlasul etnografic român*, București, Editura Academiei și Monitorul Oficial, 2003; *Calendarul țăranului român. Zile și Mituri,* București, Editura Univers Enciclopedic, 2018; *Sărbători și obiceiuri românești*, București, Editura Elion, 2013; Tudor Pamfile (*Sărbătorile la români,* București, Editura Saeculum, 2007 sau Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români: studiu etnografic,* București, Editura Fundației Culturale Române, 1994.

popoare ale Europei în care creștinismul s-a născut ca o normalitate și nu ca o impunere. Creștinismul a curs și nu s-a impus în ființiialitatea românească. Din momentul în care Zalmoxe s-a ascunt trei ani sub pământ pentru a demonstra învierea, de atunci în seva dacilor, care apoi vor deveni români, a intrat această temă fundamentală creștinismului. Creștinismul a adus ca noutate ideea că Dumnezeu este Treime, iar tema fundamentală este jertfa și învierea lui Hristos. Ori tema Dumnezeului personal o găsim în credința dacilor, iar învierea vine să argumenteze pregătirea spirituală a lor. Erau cu alte cuvinte pregătiți pentru credința în înviere și nemurire. Nimeni în acea vreme nu era așa de pregătit ca popor pentru ideea de înviere și de suflet. De aceea, poporul român, format din soldați veterani aduși din Asia Mică (unde creștinismul prinsese de mult rădăcini) și femei dace, cu credința în înviere, s-a născut creștin.

Tema aceasta a creștinismului a lăsat amprenta cel mai bine în sfera rurală, unde țăranul, românul autentic a păstrat foarte bine această apropiere de pământ și de cer. El este simbioza sau syndesmosul, veriga de legătură între Dumnezeu și creație, între cer și pământ. Imaginea satului apare ca o proiecție a sacralității creației pe care săteanul o păstrază ca pe un dat revelațional, pe care trebuie să îl ofere mai departe intact urmașilor.

Din păcate, acest sat idilic acum, dar real cândva, a devenit doar o poveste de basm. Strategii din umbră au știu că pauperizarea satului înseamnă pierderea populației rural și ca atare distrugerea tradiției[4]. Așa s-a întâmplat că satele noastre cu tradiții (evident în parte distruse de sistemul socialist) au pierdut ceea ce mai rămăsese: populația, care prin introducerea internetului și a lipsei de cenzură a stricat fibra nealterată a țăranului român. Astăzi nu prea mai avem țărani autentici. Pe ulița satului se plimbă aceleași ținute vestimentare cu smartphonuri și cu galena în urechi. Se ascultă aceeași muzică și au aceleași apucături, ca și tinerii de la oraș. Care este diferența? Niciuna.

În concluzie, recuperarea satului este nu doar o politică a turismului românesc. Ar fi prea puțin. Este recuperarea spiritului românesc. Fără această recuperare nu vom reveni la spiritualitatea noastră autentică. Satul este deci nucleul unei reveniri la frumusețea autentică românească. Revenirea la sfințenia pământului și la spiritul frumosului este șansa de a recupera neamul nostru. Fără această revenire la frumosul ecclezial din satul românesc vom rămâne oameni bruxellomorfi, care vom trăi după

[4] „Modernismul, confortul și inlesnirile au dus la un laxism moral și lipsă de nevoință…într-o astdel de cultură a confortului și a plăcerii tehnica accentuează și mai mult singurătatea și golul sufletesc" Preot Ioan C Teșu, *Vocația desăvârșirii,* Iași, Editura Sfântul Mina, 2018, p. 188-189

directive externe fără să ajungem la adevărata frumusețe a unui neam atât de profund în credință.

Familia, Biserica, satul, folclorul autentic și tradițiile sfinte, doar prin ele se poate reface conștiința neamului, fără să apeleze la presiunile Europei Unite. Rolul Ortodoxiei este acela de a crea sau de a reface acea conștiință valorică a sfințeniei noastre, care își are seva în liturghia altarelor din satele românești. Satul românesc este locul liturghiei autentice, al spațiului liturgic prin excelență, unde sfințenia se simte pretutindeni. Spre deosebire, orașul nu este topos liturgic, și mai degrabă un spațiul al mondenului, unde moda este mai importantă decât ținuta autentică cu caracter sacral. țăranul își imbracă hainele de sărbătoare într-un mod liturgic, parcă s-ar incinge de liturghie. Există o similitudine între încingerea țăranului care se pregătește de liturghie și preotul care își imbracă hainele sfinte înainte de slujbă. Totul se face după un ritual. Orășanul se îmbracă pur și simplu. El vrea să fie la modă. Țăranul român autentic (subliniez permanent acest *autentic*, căci sunt atâția care au devenit fake-țărani) se încinge, ca un sacerdot care se pregătește de liturghie. Toată pregătirea de sâmbătă seara, când țăranul lasă munca, curăță curtea și casa, și apoi face baie, ca într-un ritual baptismal, toată această pregătire parcă este o proscomidie a înveșmântării. Ducerea prescurii spre altar dis de dimineață de către capul familiei, tată, în traista curată utilizată doar pentru prescură, făcea parte din proscomidia țăranului român. Se poate vorbi despre *liturghia de după liturghie* dar și de *liturghia de dinainte de liturghie*, în taina pregătirii pentru marea Taină. Iar acest lucru nu se putea face decât în Biserică.

Biserica țăranului român nu era mare, căci nu îl lăsau acele *Trio nationum* să își facă. Dar Biserica liturghiei profunde și autentice era acolo unde era el. În satele ardelene cu comunități săsești sau maghiare, bisericile românilor sunt la marginea satului, pe deal, acolo unde erau și casele lor. În zilele de duminică, când toți sașii erau în miljocul satului la dans, românii nu aveau voie să treacă pe acolo, căci le stricau atmosfera. Erau ca niște paria ai societății pe care ei o întrețineau. Și totuși atașamentul românilor față de Biserică este cu totul diferit față de cel al altor neamuri conlocuitoare. La români, la țăranii noștri este un atașament ființial. Dumnezeu este aievea în Biserică. De aceea, locul Bisericii nu este un loc obișnuit, unde se afumă slănina sau se depozitează cârnații (ca în practica sașilor), ci este locul teofaniei, unde Dumnezeu se descoperă umanității. În fiecare liturghie, omul intră în comuniune cu Dumnezeu și Îi simte prezența în mod real, pentru că Biserica este spațiul harului divin.

Revenirea la spiritul satului nu se poate face fără revenirea la trăirea autentică creștină. Ceea ce vor așa-zișii stângiști progresiști este de fapt distrugerea spiritului satului și a spiritualității creștine, care sunt strâns legate unele de altele. A vorbi despre țăranul român și a-l considera un liber-cugetător, că așa dă bine astăzi în Uniunea Europeană[5], înseamnă că nu ai înțeles nimic din profunzimea satului românesc[6]. Acești oameni, nepricepuți ai spiritului autentic românesc, consideră că se poate crea un sat (cum spun ei... *vrem o țară ca afară*) cu țărani care conduc Mybach și pe care îi găsești la Monte Carlo. Nu, țăranul român este legat de pământ pentru care are sentimentul sfințeniei și pe care îl simte ca în sărutul lui Ion al Glanetașului, din nuvela lui Rebreanu. Este acea legătură intrinsecă dintre omul profund spiritual și pământul, văzut nu doar ca o șansă economică, ci mai ales ca un topos al sfințeniei.

În concluzie, satul românesc înseamnă toposul spiritual prin excelență. Șansa de a recupera verticalitatea neamului nostru trece prin coloana inflexibilă a satului nostru, unde găsim spiritul creștin ortodox în cea mai impresionantă expunere. A vorbi despre o recuperare a României ca identitate, fără a recupera satul și prin aceasta spiritul creștin al neamului, înseamnă a nu cunoaște teologia acestui pământ și popor. Nu se poate redescoperi spiritul acestei țări fără a atinge credința lui și relația sacră dintre om și pământ.

Vreau o reîntoarcere a românilor în spațiul lor sacru și etnic, în satele care îi așteaptă cu ambianță sfințeniei creaționale. Vreau să îi văd regăsindu-și tradițiile și portul. Este deci nevoie de o respiritualizare umană și instituțională, cum spunea profesorul economis Constantin Popescu: „Respiritualizarea umană și intituțională este singura care ne poate ajuta să înțelegem că trebuie să privim cunoașterea nu ca pe o sursă de putere, ci ca pe o sursă de înțelepciune. Să trecem de la *cunoaștea înseamnă putere* la *cunoașterea înseamnă înțelepciune*”[7]. Abia atunci, când ne vom aduna acasă, vom regăsi tradițiile sfinte ale satelor noastre și vom redeveni poporul frumos și vertical trimis în lume de Dumnezeu ca o paradigmă a sfințeniei și moralității.

---

[5] Mult lăudatul Occident se confruntă, așa cum spunea David Bentley Hart, cu *amurgul spiritualității*, pe care încearcă să îl ofere ce pe o modă culturală, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin,* Iași, Editura Polirom, 2013, p. 509.

[6] Europa neo-marxistă are astăzi o deviză maladivă: „nu cred nimic și sunt tolerant cu orice”, Andrei Dârlău, Bazon, *Corectitudinea politică. O ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural – noua utopie,* Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017, p. 207.

[7] C. Popescu, *Viața ca optimism tragic. Perspectivă economică,* București, Edit. ASE, 2011, p. 315.

Emanciparea satului românesc în viziunea lui Victor Tordășianu

Nicolae CHIFĂR
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Abstract: Victor Tordășianu, a somewhat forgotten personality, although the Municipality of Sibiu gave his name to a street in the city on Cibin river, stood out in the last two decades of the 19th century and the first two of the 20th as a great philanthropist and promoter of the cultural, spiritual and handicraft values of the villages from Sibiu county, but also from all over Transylvania. Formed in the patriotic and religious spirit promoted by the great hierarch, Saint Andrei Șaguna, the Metropolitan of Transylvania, Victor Tordășianu, as president of the *Reunion of Romanian Craftsmen from Sibiu*, cultivated friendships and collaboration with the guilds of Saxon craftsmen from Sibiu, in order to train as good craftsmen the young Romanians from the Transylvanian villages, and thus to prove that the Romanians are also able to impose themselves in the Sibiu society as remarkable craftsmen. At the same time, Tordășianu was a great supporter of the poor young people for whom he took care to offer them scholarships, living conditions and food, and at the Feast of the Nativity, consistent gifts of clothing and footwear. The numerous funds set up at his initiative and through his efforts were means of helping young Romanians, orphans and war widows. Exhibitions of handicrafts, children dressed in folk costumes, of cattle or fruit were meant to show the art and skill of Romanians in the villages of Sibiu. For all these facts, his name has forever been inscribed among the great philanthropists and patriots of our nation.
Keywords: *philanthropist, crafts, exhibitions, culture promoter, patriot*

Satul românesc a fost dintotdeauna creator și promotor de tradiție și spiritualitate creștină. Din sânul comunităților sătești s-au ridicat oameni de mare valoare și cu o înaltă ținută morală izvorâtă din statornicia în credință și din păstrarea moștenirii spirituale primită de la înaintașii lor. Acest lucru a fost cu atât mai evident cu cât au existat oameni de mare caracter care s-au dedicat ridicării și prosperării sub toate aspectele a satului românesc.

Printre aceștia se numără și marele filantrop și bărbat de acțiune format în spiritul șagunian, Victor Tordășianu (1860-1920), de numele căruia se leagă întreaga activitate a Reuniunii meseriașilor românilor din Sibiu prin care s-au pus în valoare calitățile creatoare, întreprinzătoare, economico-comerciale și de într-ajutorare ale românilor față de celelalte naționalități conlocuitoare în Ardeal.

Victor Tordășianu s-a născut la 6/18 martie 1860 în comuna Ilia, județul Hunedoara, în familia avocatului Amos Tordășianu și a soției sale Ecaterina, născută Lupșa. Tatăl său este cunoscut ca mare militant pentru drepturile politice și

naționale ale românilor. Fiind ales membru în „Adunarea comitatensă” ca reprezentant al românilor din ținuturile Iliei și Dobrei, el a apărat cu dârzenie drepturile limbii române în fața colegilor unguri și a autorităților vremii[1]. După ședință a fost invitat la masa prefectului județului, Francisc Nopcea. În drum spre Ilia, a murit în trăsură, probabil otrăvit cu ocazia prânzului, la 2/14 aprilie 1863[2]. Soția sa, Ecaterina, rămasă văduvă cu patru copii, a căutat să le ofere acestora o educație corespunzătoare în ciuda lipsurilor materiale.

În ceea ce-l privește pe Victor Tordășianu, el „a frecventat îndestul școala populară națională” iar apoi „din lipsa unui docent (învățător) român pe cea maghiară din comună”. Acestea erau motivele invocate de mama sa, Ecaterina, într-o petiție adresată mitropolitului Andrei Șaguna la 11 septembrie 1869 prin care i se cerea să aprobe fiului ei, pentru a-și putea continua studiile, un „stipendiu” [3] din Fundația de 1000 de galbeni instituită la stăruința soțului ei de către protopopul Iosif Ighian din Baia de Arieș, unchiul lui[4].

În anul 1872 s-a înscris la Gimnaziul de Stat din Alba Iulia în speranța că va fi sprijinit și va găsi adăpost la protopopul Alexandru Tordășianu, fratele tatălui său. Din păcate nu s-a întâmplat așa, căci el însuși declara mai târziu, la primirea unui portret din partea sodalilor români, că „eu ca să pot trăi, m-am comănăcit, cum se zice, pe lângă ceilalți mai bogați și în schimbul unui codru de pâine le făceam fel de fel de slujbe. Ba le curățam ghetele și hainele, ba le aduceam desagii plini ce-i căpătau de acasă”[5]. A terminat Gimnaziu din Alba Iulia la 25 iulie 1880, când a susținut examenul de bacalaureat (matura) cu rezultate remarcabile.

Sfătuit probabil de unchiul său, Alexandru Tordășianu, care se pare că i-a mijlocit obținerea unei burse, și poate ajutat de vicarul Nicolae Popea, colegul tatălui său la Cluj, s-a înscris la Institutul Teologic din Sibiu, pe care l-a absolvit în anul școlar 1882-1883. Din registrele matricole constatăm că a obținut nota maximă (foarte bine) la majoritatea obiectelor de studiu iar „moralitatea” a fost apreciată pe

---

[1] Th. V. Păcățian, *Cartea de aur sau luptele politico-naționale ale românilor,* vol. II, Sibiu, 1902, p. 558-559.

[2] Cf. art. „Victor Tordășianu”, în *Foaia Interesantă*, an. XXVI, nr. 7, Sibiu, 15 februarie 1931, p. 1, apud Pr. Prof. Mircea Păcurariu, ”Un binefăcător uitat: Victor Tordășianu”, *Mitropolia Ardealului*, an. XXV, nr. 7-9/1980, p. 711. A se vedea și *Telegraful Român* (T.R.), an. XL, nr. 28 din 7 aprilie 1863.

[3] *Document păstrat de familie,* pus la dispoziție împreună cu alte scrisori, fotografii și articole din presa vremii prin amabilitatea Doamnei Mioara gen. Pleniceanu, fiica lui Victor Tordășianu, când încă era în viață .

[4] Sebastian Stanca, *Viața și activitatea episcopului Vasile Moga*, Cluj, 1939, p. 58-63 și 70.

[5] Arhivele Statului Sibiu, Arhiva Reuniunii Meseriașilor Români din Sibiu, Dosar V,21. Portretul a fost expus în sala festivă a Reuniunii, de unde a fost apoi recuperat de familie în poseria căreia se află astăzi.

tot parcursul studiilor ca „deplin corespunzătoare”[6]. În anii studenției a activat în cadrul Societății de lectură „Andrei Șaguna” a studenților teologi. În ultimul an a fost ales președinte activ al societății, președinte de onoare fiind profesorul Daniil Popovici Barcianu. În ajunul sărbătorii Sfântului Apostol Andrei, se obișnuia ca președintele societății să rostească un cuvânt festiv despre viața și activitatea marelui ierarh Andrei Șaguna. În cadrul ședinței festive din 29 noiembrie 1882, Victor Tordășianu, student în anul III, a rostit acest cuvânt omagial, care a fost apoi reprodus în *Musa*, revista societății, care circula printre studenți în manuscris[7].

După terminarea Institutului teologic, Victor Tordășianu nu a ales să intre în cler, ci a lucrat până la sfârșitul vieții în administrația eparhială, mai întâi ca „oficial consistorial” iar din anul 1894 ca „executor consistorial” (astăzi revizor contabil). Deși verificarea gestiunilor parohiale se făcea la centrul arhiepiscopesc, munca acesta de contabilitate era istovitoare. Cu toate acestea el nu se rezuma numai la a-i îndruma pe preoți pe linie administrativă, ci îi îndemna permanent să organizeze fundații și „legate” cu scopul de a ridica bunăstarea parohiilor, fondurile lor fiind folosite fie pentru ridicarea de clădiri pentru școlile confesionale, fie pentru renovarea sau zidirea din temelie de biserici și case parohiale, prin aceasta crescând prestigiul preotului în fața credincioșilor.

Activitatea misionar-socială și filantropică desfășurată de el în slujba Bisericii și a neamului românesc s-a concretizat cu mult succes și dăruire în cadrul Reuniunii meseriașilor (sodalilor) români din Sibiu, al cărei președinte a fost între anii 1897-1920, după ce îndeplinise funcția de secretar timp de aproape 15 ani.

În scrisorile sale pastorale, Sfântul Ierarh Andrei Șaguna îndemna cu stăruință pe preoți și protopopi să vorbească poporului despre „binefăcătoarele foloase ce aduc meșteșugurile și neguțătoria”. În încheierea circularei nr. 455/1855 se adresa credincioșilor spunând: „La meșteșuguri turmă iubită! La meșteșuguri, pentru că fiind tu numeroasă, poți forma din fiii tăi oameni învățați care să-ți apere interesele, meșteșugari care să-ți înmulțească și susțină economia națională căci numai așa făcând îți vei putea croi și asigura atât viitorul tău, cât și al următorilor tăi”[8]. Îndemnul a fost urmat și mulți tineri săraci de la țară au venit la Sibiu pentru a deprinde o meserie. Crescând numărul ucenicilor și al calfelor (sodalilor) români

---

[6] Eusebiu Roșca, *Monografia Institutului seminarial teologic-pedagogic ”Andreian”,* Sibiu, 1911, p. 156.

[7] Informații preluate din Arhiva Institutului teologic și a Societății de lectură, la Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 711.

[8] Traian Chirilă, *Reuniunea culturală națională a meseriașilor români din Sibiu – la 80 de ani,* Sibiu, 1946, p. 4.

și pentru ca nici unul dintre ei „să nu se înstrăineze de naționalitatea lor”[9], profesorul Nicolae Cristea de la Institutul Teologic-pedagogic, sprijinit de mitropolitul Andrei Șaguna, a înființat la 23 aprilie 1867 *Reuniunea sodalilor români din Sibiu,* care din anul 1924 s-a numit Reuniunea Culturală Națională a meseriașilor români din Sibiu[10].

Scopul reuniunii era precizat de președintele ei, Nicolae Cristea, care spunea: „Întemeiată... când meseriile la noi se aflau în primul proces al nașterii iar industria pentru noi era un lucru aproape necunoscut, Reuniunea sodalilor români din Sibiu, prima de acest fel la noi, a avut anevoiasă chemare de a îmbărbăta pe meseriașii noștri, de a-i îndemna la muncă sârguincioasă, de a insista pentru îmbrățișarea de către cât mai mulți a acestei cariere, de a ocroti la sânul său pe mult puținii meseriași, ce se aflau în acest oraș, în care elementul românesc ar putea să aibă în multe privințe o influență hotărâtoare, cu un cuvânt de a lucra la crearea așa zisului *stat de meseriași* la noi și prin aceasta, a pune temeliile clasei de mijloc”[11]. În cei 80 de ani de existanță, reuniunea „a îndeplinit un însemnat rol social, național și cultural între membrii ei, contribuind la prosperarea lor materială, la îmbogățirea cunoștințelor profesionale, literare și artistice, la promovarea legăturilor cu meseriașii de alte neamuri și credințe religioase, la întărirea conștiinței de unitate națională românească”. [12] O misiune aparte la materializarea acestor idealuri a avut Victor Tordășianu.

Stabilindu-se în Sibiu, Victor Tordășianu a intrat în legătură cu membrii Reuniunii care l-au ales la scurt timp secretar. Cea mai mare realizare a Reuniunii în timpul mandatului său de secretar, pe lângă latura administrativă, a fost organizarea *primei expoziții industriale a meșteșugarilor români din Sibiu,* între 2-9 octombrie 1892, cu ocazia jubileului a 25 de ani de existență. Scopul expoziției a fost, după cum arăta președintele Nicolae Cristea, să „încurajeze pentru formarea clasei de mijloc pe toți românii” și să contribuie la „apropierea și înfrățirea naționalităților din țară”[13]. Au fost expuse 172 de obiecte lucrate de 69 de meseriași români din județul Sibiu, îmbinate cu obiecte de artă populară. Juriul prezidat de

---

[9] *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, Sibiu, 1900, p. 7.
[10] Istoricul Reuniunii îl găsim prezentat în: *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, 132p; Traian Chirilă, *Reuniunea culturală-națională a meseriașilor români din Sibiu – la opt zeci de ani*, Sibiu, 1946, 224p; Gheorghe Iliescu, ”Der Rumànische Gewerbeverein (sodalii români) in Hermannstadt”, în *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, Bd. 12, nr. 1, Bukarest, 1969, pp. 49-64.
[11] Ibidem, p. 3.
[12] Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 711.
[13]*Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu,* ,p. 17.

profesorul Zaharia Boiu care trebuia să examineze și să premieze cele mai bune lucrări, arăta în dare de seamă citită la sfârșitul expoziției că aranjarea ei se datora „cu deosebire neobositului sprijinitor al meseriașilor, dl. Victor Tordășianu, oficial consistorial, care peste tot de la început până la sfârșit a lucrat cu zel și spor pentru realizarea ideii primei expoziții industriale române”[14]. Acest lucru l-a și propulsat la funcția de președinte al Reuniunii, după ce profesorul Nicolae Cristea s-a retras la 5 septembrie 1897. Cu acest prilej el îi îndemna pe alegători, citându-l pe istoricul german Th. Mommsen, ca în fruntea Reuniunii să pună un bărbat, care „nu pentru plată să servească poporului, dar nici măcar pentru plata dragostei poporului, ci pentru binecuvântarea viitorului și, înainte de toate, pentru ca să-i fie posibil a mântui și a face ca națiunea să poată reîntineri”[15]. Aceste cuvinte și le-a însușit din plin Victor Tordășianu, noul ales ca „prezident” al Reuniunii și timp de 23 de ani nu a căutat „plată”, ci numai „reîntinerirea” și prosperarea Reuniunii meseriașilor români din Sibiu.

Pentru promovarea în rândul meseriașilor a interesului pentru progresul Reuniunii, a căutat mai întâi să-i consolideze din punct de vedere organizatoric și profesional, încurajând și sprijinind pe tinerii de la țară să îmbrățișeze o meserie, educându-i în spiritul unei culturi naționale, stârpind șovinismul și cultivând relații de solidaritate internațională cu meseriașii celorlalte naționalități, militând pentru recunoașterea poziției sociale și naționale a femeii.

Primul gând al lui Tordășianu a fost să întărească potențialul uman al Reuniunii. Astfel, de la cei 142 de membrii câți erau în anul 1897, s-a ajuns ca la sfârșitul anului 1919 Reuniunea să aibă 3 membrii onorari, 58 membrii fondatori, 36 membrii aleși pe viață și 68 membrii activi[16]. El însuși mărturisea la sfârșitul vieții: „Am cutreierat locuințele tuturor meseriașilor noștri, luminându-i și însuflețindu-i pentru cauzele Reuniunii, pe care le credeam identice cu ale meseriașului, și chemând la împreună lucrare pe măiestrul, pe sodalul (calfa), pe ucenicul, ca pe întreg cuprinsul familiei sale...”[17]. Într-adevăr, sute de tineri din toate părțile Transilvaniei au fost plasați la meserii prin grija lui Tordășianu, care, ca un părinte, le-a purtat de grijă, interesându-se mereu de soarta lor, mergând

---

[14] *Ibidem*, p. 25, 31 și 38.
[15] *Ibidem*, p. 43.
[16] *Dare de seamă pe anii 1920-1922 – Reuniunea meseriașilor români din Sibiu*, Sibiu, 1923, p. 19.
[17] Victor Tordășianu, *Agoniseala bănească a ”Reuniunii sodalilor români din Sibiu”, în timp de 20 de ani – Dare de seamă*, Sibiu, 1918, p. 4.

personal la patronii la care erau dați să învețe meserie. La aceștia se adaugă mulți tineri trimiși în Apusul Europei pentru a se specializa în meseria lor.

El nu scăpa nici un moment prielnic de a face cunoscut tinerilor români de la țară avantajele unei meserii. Prin scrisoari adresate preoților și învățătorilor, prin discuții purtate în zilele de târg, prin expoziții organizate de el în diferite sate, căuta să atragă câți mai mulți copii de țărani pentru a învăța o meserie. Sunt numeroase scrisorile care-l asaltau cu rugămiți din partea părinților de a găsi vreun loc de ucenicie pentru copiii lor[18].

Întruna din ședințele literare din 1912, Tordășianu arată că cei 10 moți trimiși de pădurarul T. Gherman din Poșoga de Sus (Munții Apuseni) pentru pregătirea la o meserie, când au venit din vacanță au mai adus câte 2-3 băieți cu ei,[19] iar în ședința din 29 octombrie 1908 arată că prin miijlocirea sa au fost încadrați la meserie tinerii Traian Popa din Bacia, Virgil Rozor din Blaj și Teodor Maior din părțile Aiudului[20]. Printr-o scrisoare din 1 decembrie 1903 preotul din Toplița recunoaște că prin președintele Tordășianu 7 tineri învață meserie la Sibiu, Săliște și Freck iar preotul Gheorghe Navrea din Voivozi (Bihor) recomandă niște tineri neștiutori de carte și săraci pentru învăța o meserie[21].

Pe drept cuvânt în ședința din 22 aprilie 1909, Tordășianu afirmă că: „Nu trece vreo zi fără să primească scrisori de la preoți, învățători și părinți, din diferite părți ale țării, în care e rugat să caute meseriași buni pentru aplicarea copiilor la meserii”[22]. Pentru aceea Foaia Poporului din 22 februarie 1920 scria că „Victor Tordășianu aduna de pe sate băieți români săraci și umblă cu ei zile întregi, de la casă la casă, de la măiestru la măiestru, până îi așează pe toți la diferite măiestrii, îngrijindu-se și mai departe de ei, ca un adevărat părinte”,[23]iar cunoscutul scriitor român, profesorul Nicolae Regman (Z. Sandu) în lucrarea sa „Vieți rodnice”, Sibiu 1945 scria printre altele: „Dar iată-l, iar, în zi de târg săptămânal, marțea și vinerea, cum se furișează ca o umbră, pe ușa biroului de la Consistoriul mitropolitan din Sibiu, unde era funcționar superior și aleargă într-un suflet pe sub zidurile bătrâne și mucegăite ale străzilor strâmte, spre piața târgoveților în care se pierde cu ochii aprinși, ca doua lumânări în noaptea Învierii, printre sătenii veniți cu treburi la oraș,

[18] Vicarul Silvaniei Alimpiu Barboloviciu îi scrie lui Tordășianu la 10 noiembrie 1909, rugându-l să-l ajute în angajarea fiului său, Corneliu, la ceva ”fabrică de fier”, Scrisoare păstrată în arhiva familiei.
[19]T.R. an. LX, nr.61 din 9/22 iunie 1912 p. 247
[20]T.R. an. LVI, nr. 125 din 13/26 noiembrie 1908, p.516
[21]Gh. Iliescu, *op. cit.*, p.50.
[22] Idem, p. 50-51.
[23] *Foaia Poporului*, nr.9, din 22 februarie 1920 p.1-2

căutând zorit și neobosit după copiii mai răsăriți din satele învecinate spre a-i sfătui, a-i îndemna, a-i ademeni chiar, la meserie. Și bucuria lui era plină și neîmblânzită, când reușea să sporească rândurile meseriașilor români cu 2, 3 ucenici noi. Alerga, atunci, să le găsească maistor-jupân și să le asigure un trai cât mai omenesc. Ce fericiri și mulțumiri serafice îi răvășeau în clipa aceea sufletul, că Dumnezeu i-a ajutat să recruteze noi puteri de muncă pentru biruința meseriilor românești”[24].

Crescând tot mai mult numărul tinerilor „aplicați la meserii” și știind că „maeștrii” nu primeau ucenici decât pe timp limitat și fără masă, Victor Tordășianu a pus bazele „Fondului pentru masa învățăceilor (ucenicilor) români”, la 22 aprilie 1902, cu o coroană dăruită de notarul Reuniunii Ioan Apolzean. La 3 septembrie 1908, cu prilejul morții episcopul Nicolae Popea din Caransebeș, primul „naș de steag” al Reuniunii, fondul a primit numele „Fondul Nicolae Popea pentru masa învățăceilor meseriași români”, urmărind organizarea unei cantine pentru toți ucenicii. S-a preconizat ca să se facă apel la preoți, învățători și țărani înstăriți de la sate, care să adune, cu ocazia unor evenimente deosebite, cereale, legume, fructe, zarzavaturi, din care să se pregătească masa de prânz pentru ucenici, de către fete și femei din toate straturile sociale românești existente în Sibiu[25].

Pentru a arăta dragostea ce o poartă față de tinerii plasați la meserii, Victor Tordășianu s-a străduit neîncetat să le fie de folos și să-i ajute pe cât îi stă în putință. Pentru aceasta începând cu anul 1900 a inițiat strângerea de bunuri materiale sub denumirea de „Daruri de Crăciun” pentru copiii orfani și săraci cât și pentru tinerii români veniți în Sibiu să învețe o meserie. Personal se deplasa pe la casele oamenilor înstăriți pentru a strânge bani, îmbrăcăminte și alte daruri care urmau să fie împărțite celor lipsiți.

Făcând un bilanț al celor ajutați în perioada anilor 1897-1913 se poate constata că în primii 10 ani de președinție a lui V. Tordășianu (1897-1907) au fost împărțite daruri la aproximativ 1050 de ucenici și școlari, iar din anul 1908 până în 1913 au fost îmbrăcați complet cu haine noi 117 ucenici și școlari, iar cu diferite obiecte au fost dăruiți peste 1500 de ucenici și școlari[26].

Pe lângă ajutoare permanente pe care le dădea celor lipsiți în preajma marilor praznice a Nașterii Domnului și Învierii Domnului, ori de câte ori auzea de oameni năpăstuiți, de văduve, de orfani, căuta să le vină în ajutor. Vor arăta doar câteva exemple. În iunie 1910 Reuniunea a organizat o „convenire socială” iar din fondul

---

[24] Z. Sanda, *Vieții rodnice*, editura ”Dacia Traiana”, Sibiu, 1945, p. 72
[25] Idem, p. 18-19 ;
[26] T. Chirilă, *op. cit*, p. 203;

adunat, 124 coroane au fost trimise „năpăstuiților” din Caraș-Severin[27]. La 11 iunie st. n 1911 a avut loc o „convenire socială” al cărei venit (60 coroane) a fost trimis țăranilor din Broșteni ale căror gospodării au fost distruse de un incendiu[28]. În ianuarie 1913 s-au dăruit 50 de coroane măestrului Ion Găldeanu, căruia un incendiu i-a distrus casa, rămânând cu patru copii fără adăpost[29]. În ianuarie 1916, în paginile Telegrafului Român, în urma unui apel adresat familiilor care nu au copii, îndemnându-i să îngrijească de 4 copii orfani din Jina, datorită faptului că au apărut 40 de familii doritoare să dea ajutor, se arată că Tordășianu a trimis o scrisoare primăriei din Jina, ca să se ocupe ea de plasarea orfanilor. A trimis și suma de 58 de coroane pe seama orfanilor[30]. În noiembrie 1918 a lansat un nou apel cerând întreținerea sau înfierea a trei orfani de război din Felța, lângă Sighișoara[31]. Pentru stângerea de fonduri, Reuniunea organiza reprezentații teatrale și concerte iar cu banii adunați erau întreținuți tinerii în școlile de specializare, fie în țară, fie în străinătate. O atenție deosebită a acordat Tordășianu instituirii de fonduri și legate, care asigurau o finanțare mai sigură și permanentă proiectelor sale. Astfel averea Reuniunii a crescut de la 1519,42 coroane, cât era în anul 1899, la 47892,17 coroane la finele anului 1918, în anul 1920 Reuniunea administrând 89 de fonduri și legate[32].

Din toate acestea putem trage concluzia că Victor Tordășianu a fost un mare „binefăcător” al poporului, care a purtat grijă deosebită pentru asigurarea asistenței sociale și sprijinirea săracilor, putând fi pus alături de cei mai mari binefăcători ai neamului nostru. „Într-o vreme când nu se vorbea de așezăminte de asistență socială gratuită pentru români, Victor Tordășianu, din proprie inițiativă, ajutat de meseriașii din jurul său, oameni tot așa de săraci ca și el, a știut să aline atâtea suferințe, să redea vieții atâția copii ai nimănui, să dezvolte sentimente de înalt umanitarism și în sufletele altora”[33].

Un ecou deosebit a avut și cea de-a doua Expoziție industrială românească, din 6/19-13/26 octombrie 1902, împreună cu Expoziția de artă populară. Au fost prezenți 175 de „măieștrii și sodali” care au expus 3486 de obiecte iar cei 591 de

---

[27]T.R. an. LVIII, nr. 72 din 8/21 iunie 1910, p.299.

[28]T.R. an. LIX, nr. 65 din 18 iunie/1 iulie 1911, p. 280

[29]T.R. an. LXI, nr.15 din 12/25 febr. 1913.

[30]T.R. an. LXIV, nr. 2 din 9/22 ianuriarie 1916, p. 6-7

[31]T.R. an. LXVII, nr. 128 din 16/29 noiembrie 1918;

[32] *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, p. 103 și *Darea de seamă pentru anii 1920-1922*, p. 24.

[33] M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 714

țărani din satele ardelene au expus 3116 obiecte de artă populară românească, exponatele fiind fotografiate și publicate în anul 1904, într-un album intitulat „Din ornamentica română”, reeditat în anul 1978[34]. La aranjarea și strângerea exponatelor un aport deosebit au avut și preotesele și învățătoarele școlilor confesionale românești din Sibiu și împrejurimi.

Un lucru mai puțin obișnuit l-a constituit organizarea de expoziții de copii, vite, oi și fructe. În calitate sa de secretar al Reuniunii române de agricultură din județul Sibiu, V. Tordășianu a inițiat și organizat, în multe din satele județului Sibiu, astfel de expoziții cu un impact deosebit asupra societății sătești românești din Ardeal.

Îni̦tiativa pentru astfel de manifestări a avut-o V. Tordășianu și s-a hotărât organizarea lor în ședința Comitetului Reuniunii, din 19 septembrie 1906. Aceste expoziții constau în prezentarea de copii, în general între 1 și 4 ani, în fața unui juriu format din medici, preoți, învățători, țărani- secretarul juriului fiind totdeauna V. Tordășianu care acorda premii celor mai frumoși și mai bine îngrijiți dintre copii. La fondul pentru premiere, participa Reuniunea de agricutură, Prima comunală, Parohia respectivă și alte instituții românești. Scopul acestor expoziții era mai ales de a provoca stările igienice și a lucra la îmbunătățirea condițiilor de trai ale populației, „... studierea mai în temei a referințelor de trai ale poporului muncitor... cunoașterea locuințelor, apoi alimentația, curățenia, îmbrăcămintea, igiena și ocupațiunle de tot soiul, etc., și care condiționează puterea de muncă și de viață a economului”[35].

Prima expoziție s-a deschis în Apoldul de Jos, la 14 octombrie 1906, cu participarea a aproape 500 de copii, din care au fost premiați 60. Vom reda câteva fraze de cuvântarea profesorului P. Șpan, ținută cu ocazia expoziției de copii din Apoldul de Jos: „Vouă mamelor voim să vă aducem prinosul mulțumirii noastre, căci creșteți și îngrijiți pe viitorii bărbați ai neamului nostru. Voi sânteți ce avem noi mai scump, că de sub oblăduirea voastră ies bărbați care ară, și grapă pământurile, rămase de la moșii și strămoșii noștri”[36]. Au urmat în Ilibav, la 13 octombrie 1908[37], Poiana Sibiului, la 27 octombrie 1908[38], Orlat, la 27 octombrie

[34] *TR*, an. LII, nr. 140 din 25 decembrie 1904/7 ianuarie 1905, p. 567.
[35]T.R. an. LVI, nr.131 din 29 noiembrie 12 decembrie 1908;
[36]T.R. an. LIV, nr.114 din 29 octombrie/1 noiembrie 1906, p. 482-483 și T.R. an. LIV, nr.112 din 14/27 octombrie 1906, p.174 ;
[37]T.R. an. LV, nr. 104 din 25 septembrie-8 octombrie 1907, p. 427.
[38]T.R. an. LVI, nr.108 4/17 octombrie, p. 446-447.

1909[39], Sadu, la 5 octombrie 1910[40] și Lancrăm, la 27 septembrie 1911, la care au fost premiați 58 de copii. V. Tordășianu a propus înființarea „Fondului pentru ajutorarea femeilor lăuze" punând 20 de coroane din partea Reuniunii, conducerea lui luând-o preoteasa Iustina Matei n. Cândea[41]. A șaptea expoziție de copii s-a ținut în Rășinari, la 7 octombrie 1912, cu peste 350 de copii din care au fost premiați 65 (cu 250 coroane) organizându-se și o expoziție casnică într-o casă țărănească, de învățătoarea Ana Goga, mama poetului[42], și a opta în Răhău, la 27 octombrie 1913[43]. A noua era proiectată pentru anul 1914 în Pianul de Sus, dar izbucnind războiul nu s-a mai ținut. Mai amintim că s-a propus, ca premiile primite să nu se dea părinților, ci să se depună pe un „libret de bancă" și să li se dea și o „casetă de economizare" pentru depunerea bănuților, care va fi dată în păstrare „Casei de păstrare" din Săliște[44].

În fiecare localitate, V. Tordășianu invita medici, învățători, preoți, profesori, care rosteau conferințe în fața poporului adunat la aceste expoziții. Între ei amintim pe: prof. Vasile Stan, „Sufletul copilului" și Dr. I. Iancu, „Despre tuberculoză" (Apoldul de Jos)[45], Dr. I. Iancu, „Despre nutrirea și îngrijirea copiilor sugari" (Ilimbav)[46], Dr. N. Calefariu, „Cauzele marei mortalități a copiilor mici și mijloacele de combatere a lor" (Poiana)[47], dr. G. Prunaș, „Chestiuni privitoare la expoziția de copii" și Pr. Trandafir Scorobeț, „Evanghelia prunciei „ (Orlat)[48], Teodor Stoia, „Influențele alcoolului asupra copiilor mici", dr. I. Beu, „Îngrijirea copilului până la împlinirea vârstei de un an" (Sadu)[49]. Dr. T. Petrașcu, „Nutrirea copiilor", I. Pavel, „Greșeli la creșterea copiilor" (Lancrăm)[50], Ioan Bucur, „Igiena poporului de la sete"[51], dr. A. Moga, „Despre igina copilului" (Rahău)[52] și alții.

---

[39]T.R. an. LVII, nr.109 din 10/23 octombrie 1904, p. 457
[40]T.R. an. LVIII, nr. 96 din 7/20 septembrie 1910, p. 397
[41]T.R. an. LIX, nr.100 din 24 sept./8 oct. 1911, p. 429
[42]T.R. an. LX, nr.109 din 16/29 oct. 1912, p. 450 ;
[43]T.R. an. LXI, nr. 120 din 19 nov./ 2 dec. 1913, p.486
[44] T.R. an. LXI, nr.69 din 4/17 iulie 1913, p. 283:
[45]T.R. an. LIV, nr. 114 din 19 oct./ 1 nov. 1906, p. 482-483 și nr. 112 din 14/27 oct. 1906, p. 474 ;
[46]T.R. an. LV, nr.104 din 25 sep./8 oct. 1907, p. 427 ;
[47]T.R. an. LVI, nr.108 din 4/17 oct. 1908, p. 446-447 ;
[48]T.R. an. LVII, nr.109 din 10/23 oct. 1909, p. 457 ;
[49]T.R. an. LVIII, nr.26 din 7/20 sept. 1910, p. 397.
[50]T.R. an. LIX, nr.100 din 24 sept./7 oct. 1911, p. 429.
[51]T.R. an. LX, nr.109 din 16/29 oct. 1912, p. 450 ;
[52]T.R. an. LXI, nr.120 din 19 nov./2dec. 1913, p. 486 și Arhivele Statului Sibiu, Arhiva Reuniunii sodalilor Români, fondul Astra, doc. 1767/1913;

Tot cu această ocazie s-au împărțit o serie de cărți. Fotograful Emil Fischer însoțea grupul, făcând fotografii copiilor premiați sau mamelor cu copii. Multe din aceste fotografii, cum au fost cele din Poiana, s-au multiplicat- în 40. 000 de cărți poștale- și din vânzarea lor s-a realizat fondul pentru expozițiile următoare. În zilele următoare expozițiilor, V. Tordășianu publica în Telegraful Român câte un raport amănunțit asupra lor, sub pseudonimul „Învingătorul".

Tot cu concursul lui V. Tordășianu, președinții Reuniunii, Dimitrie Comșa și Panteleon Lucuță, au organizat 22 de expoziții de vite cornute, cu premii în bani, cu scopul stimulării țărănimii române în creșterea vitelor. Aceste expoziții s-au ținut anual (cu 2 excepții) în perioada anilor 1890-1913, în următoarele localități : Rășinari – 1890, Tilișca-1891, Avrig -1892, Pianul de Jos-1893, Săliște-1894, Apoldul de Jos-1895, Fofeldea-1896, Boita-1897, Sebeș-1898, Sibiu-1899, Miercurea-1900, Ilimbav-1901, Racovița-1903, Răhău-1904, Veștem-1905, Săsciori-1906, Săcădate-1907, Șura Mare -1908, Marpod-1909, Săcel- 1911, Sebeșul de Sus-1912 și Alțîna-1913. La aceste expoziții erau prezentate exponate și din satele vecine.

La expoziția de vite din Veștem (1905) a vorbit T. Andrei despre „Prăsirea și ținerea vitelor"[53], iar la cea din Șura Mare (6 sep. 1908) prof. Petru Șpan a vorbit despre „Raportul dintre românii și sași", îndemnând la conviețuirea pașnică și trai liniștit[54]. La Alțîna (26 octombrie 1913) a conferențiat N. Iosif „Despre creșterea vitelor"[55], iar la Rod (9 iulie 1914), I. Chirca, „Despre foloasele lăptăriilor"[56].

Paralel cu expozițiile de vite s-au organizat și două expoziții de oi, prima în Poiana Sibiului, la 10 iulie 1903 și a doua în Jina, la 22 octombrie 1911, cu scopul îmbunătățirii raselor oi. S-au prezentat oi din Jina, Rod, Șugag, Răchița, și Struguri[57]. La expoziția de oi din Jina a conferențiat I. Banciu, casierul „Asociațiunii", despre „Cultura oilor și valorizarea lânii"[58]. De asemenea s-a pus bazele fondului „Societatea oierilor din Jina și jur"[59].

Juriul expozițiilor era alcătuit din profesori, învățători, țărani, medici, măcelari, etc., care se ocupau de analizarea, selecționarea și premierea vitelor, respectiv a oilor, secretarul juriului fiind totdeauna V. Tordășianu. Cu ocazia

[53]T.R. an. LIII, nr.111 din 18/35 oct. 1905, p. 467;
[54]T.R. an. LVI, nr. 96 din 4/17 sept. 1908, p. 399 ;
[55]T.R. an. LXI, nr.117 din 12/25 nov. 1913, p. 475 ;
[56]T.R. an. LXII, nr.48 din 8/21 mai 1914, p. 196-197;
[57]T.R. an. LIX, nr.105 din 6/19 oct. 1911, p. 449;
[58]T.R. an. LX, nr. 60 din 7/20 iunie 1912, p. 243 ;
[59]T.R. an. LIX, nr.114 din 1/14 noiembrie 1911, p. 487;

acestor expoziții secretarul și președintele Reuniunii era însoțit de anumiți intelectuali sibieni, de preoți și învățători de la sate, unii dintre ei rostind conferințe cu caracter economic-agricol, juridic sau alt fel. În Șura Mare, în 1908, profesorul Petru Șpan a vorbit despre relațiile dintre români și sași, „care în respectul cultural totdeauna a avut înrâurire binefăcătoare asupra românilor conlocuitori”[60]. Premiile erau cam la 200 coroane, fiind puse la dispoziția organizatorilor de anumite instituții românești. Până în anul 1911 s-au împărțit 4746 coroane[61].

Mai menționăm că pe lângă aceste expoziții, Reuniunea a mai organizat și târguri de vite în Sibiu (până în 1914 erau organizate 25 de astfel de târguri)[62] și premieri de cai de prăsilă: Sibiu 1903 și 1911 și Nocrich 1913[63]. Un alt gen de expoziții erau cele „de poame”, struguri și derivatele lor”, cu premii în bani și diplome, urmate de obicei de conferințe referitoare la pomicultură și viticultură, susținute de specialiști. Scopul expozițiilor era mai ales „a urni și încuraja adevărata propășire în ale pomăritului și vieritului. Drept aceea în privire se va lua nu atât intenția vădită de a străluci cu poame și struguri în exemplare de paradă, ci mai cu seamă rentabilitatea și valoarea economică, noblețea fructelor expuse, de asemenea hărnicia și priceperea dovedită, meritele câștigate pe terenul respectiv în cutare ramură înrudit”.

Astfel de expoziții s-au organizat în Săliște (1894), Sebeș- (1896), Sibiu – (1899)- deschisă în prezența mitropolitului Ioan Mețian, Miercurea (1905) și Avrig (1906), participând cu exponate 600 de țărani. A șasea expozițiile proiectată pentru Rahău nu s-a ținut din pricina războiului.

La expoziția de la Miercurea a vorbit I. Chirca, vicepreședintele Reuniunii, despre foloasele pomăritul, spunând printre altele că „Reuniunea română de agricultură din județul Sibiu”, conștientă de dorința sa de a sări în ajutor clasei economice române la înființarea ei și-a propus ca temă principală introducerea unui pomărit rațional la economii români din acest județ, și de atunci pe toate căile, cu toate mijloacele luptă pentru propagarea îndrăgirii și priceperii pomăritului la economii noștri. Un atare mijloc de propagandă este și expoziția actuală”[64]. Făcând un bilanț al expozițiilor, observăm că Reuniunea a organizat în total 38 expoziții, din care 8 de copii, 22 de vite cornute, 2 de oi și 5 fructe.

---

[60]T.R. an. LIII, nr.104 din 22 sept./ 13 oct. 1905, p. 439 ;
[61]Date culese din reportajele publicate în T.R.;
[62]T.R. an. LXII, nr. 25 din 6/19 martie 1914, p. 103 ;
[63]T.R. an. LXI, nr.102 din 1/14 oct. 1913, p. 414-415 : T.R. an. LVII, nr.89 din 20 aug./2 sept. 1909, p. 369 : T.R. an. LIX, nr.81 din 2/15 august 1911, p. 345
[64]Date culese din reportajele publicate în T.R.;

Pe lângă aceste expoziții, amintim și așa zisele „serbări ale pomilor și păsărilor” organizat în Mag-1910, Tălmăcel-1911, Cacova (azi Fântânele)-1912, Veștem -1913, și Nucet-1914. Programul acestor serbări cuprindea împărțirea de puieți copiilor de la școlile primare de la sate și plantarea lor de către copii, în marginea satului, sub îndrumarea unui specialist. Urmau apoi serbările organizate de elevii școlilor confesionale, în cadrul cărora unii delegați ai Reuniunii rosteau cuvântări cu caracter economic, agricol, juridic, cultural, etc[65].

Reuniunea română de agricultură organiza de 5-6 ori pe an câte o „întrunire agricolă” în satele județului, cum au fost: 1897- Laz, Sebeș, 1898-Șura Mare, Ludoșul Mare, Rădhița, 1899- Turnișor, Pianul de Jos, Topârcea, Bradu, Vale, Turnișor, Tichindeal, Loman, Nucet, Mag, Răhău, Dobârca, Rusciori, 1903- Bradu, Vale, Turnișor, Dobârcea Ncul-săsesc, Rusciori, Șura-Mică, Sășăuși, Vale, Turnișor; 1905-Avrig, Dobârca, Noul săsesc, Șugag, Șura Mică, Săsăuși; 1908-Săsăuși, Jina, Turnișor, Glâmboaca, Vurpăr, Ludoșul-Mare; 1913-Amnaș, Galeș, Glâmboaca, Ludoșul Mare, Râusadului, Șugag: etc., cum reiese din programele de lucru ale Reuniunii române de agricultură din județul Sibiu, pe anii respectivi publicate în Telegraful Român, și câte 6-8 „prelegeri poporale” (despre prășirea pomilor, culegerea și păstrarea fructelor, cultura viilor, cultura albinelor), așa încât în cele 3 decenii de existență a Reuniunii, nu a existat sat în care să nu se fi ținut măcar o întrunire sau o prelegere cu caracter economic-agricol.

Pe lângă acestea, se arătau foloasele ce le aduc însoțirile sătești „sistem Raiffesen” pentru prosperarea vieții țărănimii românești. V. Tordășianu era nelipsit de la aceste manifestări urmând ca în zilele următoare să publice în Telegraful Român, anumite dări de seamă și reportaje legate de aceste evenimente. Tot în sprijinul prosperării agriculturii, se organizau apoi cursuri speciale „de altoit, de vierit, de pomărit” la care luau parte mai ales învățătorii școlilor confesionale. Cursurile erau îndrumate de specialiști în domeniile respective. Se tipăreau apoi felurite broșuri, care fie că se împărțeau gratuit, fie că erau la un preț foarte mic, având drept scop popularizarea cunoștințelor agricole. În paginile Telegrafului Român erau publicate nenumărate articole cu îndemnuri și povețe cu caracter economic-agricol, semnate de Panteleon Lucuța și Victor Tordășianu. Amintim doar câteva titluri: Povețe cu privire la manuare și plantarea pomilor altoiți și a pădureților; Stârpirea gândacilor de mai; Stârpirea insectelor stricăcioase, etc.

[65]T.R. an. LVIII, nr. 41-42 din 1910 și altele ;

În programele de lucru ale Comitetului Reuniunii, publicate tot în Telegraful Român, se făcea cunoscut țăranilor deschiderea cursurilor agricole sau de meseriași, vânzări de semințe la prețuri reduce, vânzări sau închirieri de mașini agricole, concursuri, etc. Apoi în fiecare primăvară, membrii Reuniunii agricole primeau gratuit felurite semințe (trifoi, lucernă, napi, orez de Hanna, secară, ceapă), apoi ouă, stupi, găini, vite, berbeci de rasă, diferiți altoi. În anul 1900 Reuniunii agricolă a împărțit un număr de 12300 de altoi. Apoi în fiecare an, Reuniunea a dăruit unui membru al ei o vițea rasa „Pinzgau". Așa au primit: G. Brațu din Tilișca, P. Sop din Fofeldea, I. Cloaje din Boița, N. Iosif din Aciliu, I. Manta din Gurarâului, I. Iliu din Orlat și mulți alții[66].

La aceste întruniri erau susținute conferențiate cu caracter economic-agricol care aveau menirea de a îmbogăți cunoștințele țăranilor români. Astfel la întrunirea de la Dobârca din 2 iulie 1905 a vorbit Nicolae Iosif despre „Cultura viilor", Romul Simu despre „Cultivarea albinelor", V. Tordășianu despre „Însemnătatea tovărășiilor agricole și despre însoțirile de credit sătești sistem Raiffeisen și I. Chirca despre „cultura pomilor"[67]. În Cristian, la 2 decembrie 1906, a vorbit D. Foale despre „Însemnătatea lăptăriilor", N. Iosif despre „Peronospora viticola" și „Filoxera", iar R. Simu despre „Cultura albinelor"[68], iar la întrunirea agricolă din Cărpiniș, din 9 iulie 1908, a vorbit Romul Simu despre „Nutrirea vitelor în vreme de secetă", Nicolae Iosif despre „Noua cultură a viilor", A. Coșciuc despre „Cultura viilor", Romul Simu despre „Cultura albinelor" și V. Tordășianu despre „Însemnătatea însoțirilor de credit sătești sistem Raiffsesen[69]. Astfel de conferințe și prelegeri erau nelipsite din programul întrunirilor agricole.

Mai amintim și faptul că Reuniunea română de agricultură ca și Reuniunea sodalilor români, au contribuit substanțial, din fondurile proprii, la ajutorarea multor așezăminte românești sau a unor oameni năpăstuiți de anumite nenorociri. În 1908, la propunerea Comitetului Reuniunii, preoți și învățători au organizat colecte pentru strângerea de fonduri pe seama țăranilor de pe valea Hârtibaciului, a căror culturi au fost distruse de grindină[70]. Apoi în 1911, 1912, 1913 și 1914, Reuniunea a acordat o bursă de 240 coroane anual, pentru pregătirea unui tânăr la

[66]T.R. an. LIX, nr.41 din 16/29 august 1911, p. 183;
[67]T.R. an. LIII, nr.67 din 23 iunie/6 iulie 1905, p. 284.
[68]T.R. an. LIV, nr.125 din 14/27 nov. 1906, p. 528;
[69]T.R. an. LVI, 9 iulie 1908;
[70]T.R. an., LVI, nr. 104 din 2 sept.-4 oct. 1908;

„Cursul de vierit" de la Aiud[71]. De asemenea, Reuniunea a acordat în mai mulți ani câte 4-6 burse a câte 200 de coroane, tinerilor careu doreau să frecventeze cursurile „Școlii economice" din Mediaș.

De reținut este și faptul că V. Tordășianu, prin îndemnul său, a pus pentru prima dată bazele unor „însoțiri de credit sătești" (sistem Raiffeisen) pentru a putea veni în ajutorul țăranilor oricând aveau nevoie. Ori de câte ori avea ocazia (expoziții, întruniri, prelegeri poporale, etc.) nu scăpa din vedere a face cunoscu țărănimii folosul acestor însoțiri, ele, fiind „un bun și folositor așezământ românesc care va contribui la bunăstarea și fericirea locuitorilor „[72]. De cele mai multe ori, ele luau ființă pe loc, urmând ca V. Tordășianu să se ocupe cu întocmirea formalităților. Adeseori întâlnim în paginile Telegrafului Român afirmația că „însoțirile" s-au făcut prin sprijin direct al lui Tordășianu. Sub îndemnul și cu sprijinul lui s-au înființat astfel de „însoțiri" în Aciliu (1898), Pianul de Sus (1898), Răchita-1898, Ilimbav (1901), Loman (1902), Nucet (1908), Pianul de Jos (1905), Șura Mică (1907), Roșia (1908), Comana de Sus (1908), Rohu (1909), Cristian (1910) etc., numărul lor ajungând în 1913 la 24. În anul 1914 s-a creat o Federație a acestor însoțiri, numită „Înfrățirea". Amintim și strădania lui V. Tordășianu la întocmirea monografiilor comunale. În 1907- Comitetul Reuniunii a luat hotărârea premierii și tipăririi celor mai bune monografii. În apelul lansat era cuprins și un plan monografic (date privind istoricul comunei, locuitorii ei, problema de limbă, etnografie, folclor, școala românească, biserica cu obiectele ei și valoarea artistică- istorică, probleme economice-agricole etc.)[73]. Datorită faptului că unii nu se încumetau să facă o astfel de lucrare sau care o făceau nu era la nivelul cerut, a trebuit repetat acest apel ani dearândul[74]. Abia în 1916, monografiile scrise de preoții Ioan Podea (Săcădate), Ioan Stanciu (Ludoșul Mare), Ioan Bena (Pianul de Jos), Romul Simu (Orlat), I. Munteanu (Gurarâului), N. Cărpinișan (Răhău), au fost premiate iar autorii au depus banii în contul diferitelor fonduri ale Reuniunii[75].

Toată activitatea sa în cadrul Reuniunii meseriașilor români din Sibiu nu era altceva decât exteriorizarea unui adânc și profund patriotism. Deși nu făcea parte din elita intelectuală a Sibiului care a făcut Memorandumul din anul 1892, el

[71]T.R. an. LXI, nr.27 din 12/25 martie 1913 și T.R. an. LXII, nr.5 din 16/29 ianuarie 1914; T.R. an. LX, nr.62 din 12/19 iunie 1912, p. 251 ; T.R. an. LIX, nr.74 din 14/27 iulie 1911, p.317 ;
[72]T.R. an. LVI, nr.71 din 1/14 iulie 1909 ;
[73]T.R. an. LV, nr.55 din 19 mai/1 iunie 1907 ;
[74]T.R. an. LVII, nr.39 din 9/22 aprilie 1909; an. LIX, nr.52, din 19/28 mai 1910, an. LIX nr. 83 din 6/19 aug. 1911, an. LX, nr.62 din 17/30 iunie 1914 și an. LIV, nr. 46 din 5/18 mai 1916;
[75]T.R. an. LXIV, nr.62 din 16/29 iunie 1916, p. 251 ;

i-a apărat pe cei arestați trimițând procesele verbale ale întrunirilor memorandiste la Academia Română din București pentru a nu ajunge în mâinile stăpânirii austro-ungare[76].

Pe de altă parte se poate reține faptul că el a militat cu un zel rar întâlnit pentru prosperarea economică, socială, culturală și spirituală a satului românesc, convins fiind că de acolo se vor ridica elitele și toți oamenii de caracter care vor marca destinele neamului nostru în fața altor popoare.

Cu bucuria idealului împlinit, Victor Tordășianu a trecut la cele veșnice în noaptea de 1/14 februarie 1920. Cuvântările rostite și mai ales necrologurile publicate în presa vremii au menirea de a scoate în evidență caracterul său, munca neobosită pentru prosperarea clasei de mijloc și ridicare țărănimii române, profundul atașament față de aspirațiile naționale și sociale ale poporului nostru, grija pentru înfăptuirea asistenței sociale și umanitare. Acesta a fost Victor Tordășianu, nobilul cerșetor și marele binefăcător al oamenilor, patriot luminat și însuflețit a neamului nostru, iubitor de cultură și sprijinitor al celor săraci, căci el „n-a trăit în zadar fiindcă el nu s-a iubit întâi pe sine, ci ca om cuminte a iubit mai întâi binele obștesc”[77].

---

[76] Aceata reiese dintr-o scrisoare păstrată în arhiva familiei.
[77] *Amicul Poporului* din anul 1921, după Darea de seamă pentru anii 1920-1922, p. 4.

Profilul, crezul și angajamentul ecumenic al Patriarhului Iustin Moisescu

Gabriel-Viorel GÂRDAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract: For twenty years, from 1957 to 1977, Dr. Iustin Moisescu was the representative of the Romanian Orthodox Church to most international meetings dedicated to the ecumenical, inter-Christian and pan-Orthodox dialogue. On the other hand, his presence at these meetings and his contribution to dialogue received direct acknowledgement and enjoyed unanimous appreciation. This is the reason why he was perceived as a leading figure of the Romanian Orthodoxy at an international level, as a competent and balanced person, remarkable for his fidelity to the Orthodox tradition as well as for a solid academic training and elegance.

Starting from these aspects, we decided to approach the research topic in an attempt to draw a possible ecumenical profile of the theologian – Patriarch. We structured our approach on two coordinates, i. e. firstly, trying to identify and value the references to the role and importance of the hierarch's participation in ecumenical meetings and, secondly, retaining some of Iustin Moisescu's ecumenical principles and beliefs that rendered his ecumenical creed and commitment.

The conviction that enlivened Iustin Moisescu's commitment and ecumenical actions was that dialogue is a natural action, part of the life of the Church, and that, through the perseverance deriving from the awareness of direct responsibility for regaining unity, through knowledge, understanding, respect and love, temporary divisions could be overcome and unity may be found. Although he could be suspected of idealism or blamed for too much optimism, Iustin never lost touch with the reality of the Christian world. This is transparent in his assessments or evaluations of the status of the ecumenical dialogue. He objectively assumes that „we have not yet reached the consciousness of Jesus Christ's zealous call for perfect unity, which springs from the unity of the Holy Trinity.”

On the other hand, Iustin Moisescu remarks at least two positive aspects of the ecumenical dialogue: a. „we are currently making efforts to know each other better, to know ourselves better and to unite, despite our initial positions. We are moving forward”. b. „although we are part of different Christian Churches, we have come closer to each other, we maintain close connections, we collaborate with each other, we deepen our and the others' religious beliefs while obviously keeping our conscience intact”.

Identity assumption, awareness of the Other, communication and collaboration are the concrete results that Iustin Moisescu considers, in fact, to be very good, but only intermediate results, meant however to be a foundation for the development of inter-Christian relations.

Keywords: *ecumenism, dialog, unity, cooperation, creed, inter-Christian relations*

Abordările de pe parcursul acestui an comemorativ au scos în evidență multiplele aspecte ale vieții, activității și misiunii Patriarhului Iustin Moisescu. Un aspect poate mai puțin evidențiat îl constituie activitatea ecumenică a teologului și apoi a ierarhului, în condițiile în care, vreme de douăzeci de ani, din anul 1957 până în anul 1977, Dr. Iustin Moisescu a reprezentat Biserica Ortodoxă Română la mai toate întrunirile internaționale dedicate dialogului ecumenic, inter-creștin și pan-ortodox[1]. Pe de altă parte, prezența sa la aceste întâlniri și contribuția avută la desfășurarea dialogurilor au avut o recunoaștere directă și s-au bucurat de aprecieri unanime. Acesta este motivul pentru care el a fost perceput ca fiind o „figură reprezentativă a Ortodoxiei românești pe plan internațional, competent și echilibrat, [care] s-a remarcat totdeauna printr-o fidelitate față de tradiția ortodoxă, printr-o pregătire academică solidă, prin eleganță...”[2].

Pornind de la aceste aspecte, am decis să abordez acest subiect în încercarea de a creiona un posibil profil ecumenic al Patriarhului – teolog. Demersul l-am structurat pe două coordonate. Am încercat să identific și să valorizez referințele despre rolul și importanța prezenței ierarhului la întâlnirile cu caracter ecumenic și, pe de altă parte, să rețin câteva din principiile și convingerile ecumenice ale lui Iustin Moisescu expresii ale crezului și angajamentului său ecumenic, așa cum acestea au fost exprimate în diferite contexte și cum apar consemnate în volumul al VII-lea din opera integrală a Patriarhului Iustin, volum dedicat de editori publicării discursurilor ecumenice[3].

Referințe despre rolul și importanța prezenței ierarhului la întâlnirile cu caracter ecumenic sunt întâlnite la colaboratorii direcți, la ierarhi din lumea ortodoxă și la reprezentanți ai marilor organizații internaționale în cadrul cărora Iustin Moisescu a activat: Consiliul Ecumenic al Bisericilor[4], Conferința Bisericilor

---

[1] Vezi o prezentare a acestor participări la: Nicolae Mihăiță, *Itinerar ecumenic al Patriarhului Iustin,* în *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* Editura Basilica, București, 2019, pp. 435-447; Cătălin Nicolae Luchian, *Activitatea mitropolitului Iustin ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române în relațiile ecumenice,* în *Un stâlp puternic în vremuri de furtună: Dr. Iustin Moisescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei (1957-1977) – in memoriam,* ediție revizuită și completată, Editura Trinitas, Iași, 2006, pp. 163-195; Mihai Andrei Mureșan, *Profilul ecumenic al Patriarhului Iustin Moisescu,* în Ioan-Vasile Leb (coord.), *Ortodoxie și ecumenism,* Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, pp.136-166.

[2] † Daniel, mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Cuvânt înainte,* în *Un stâlp puternic în vremuri de furtună: Dr. Iustin Moisescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei (1957-1977) – in memoriam,* p. 7.

[3] Opera integrală a Patriarhului Iustin a fost publicată la inițiativa, sub coordonarea și cu osteneala Preasfințitului Calinic Argatu, Episcopul Argeșului și Muscelului.

[4] Înființat în anul 1948, Consiliul Ecumenic al Bisericilor sau Consiliul Mondial al Bisericilor este considerat ca fiind, până azi, cea mai reprezentativă organizație angajată în mișcarea ecumenică. Definit

Europene[5] și Conferința Creștină pentru Pace[6]. Am creditat aceste referințe cu valoare testimonială și le-am acordat o atenție sporită.

Dintre colaboratori, probabil cel mai apropiat în această direcție și cel care a receptat cel mai bine entuziasmul pentru dialogul ecumenic, a fost Antonie Plămădeală[7], cel care a participat alături de Iustin Moisescu la numeroase întâlniri ecumenice în perioada 1970-1977 și cel care i-a preluat majoritatea dintre atribuțiile exercitate în cadrul organizațiilor ecumenice și pan-ortodoxe după alegerea acestuia ca Patriarh.

În prefața volumului ce reunește discursurile ecumenice ale lui Iustin Moisescu, mitropolitul Plămădeală asumă rolul de colaborator direct al Patriarhului în această zonă de interes și, mai mult, recunoaște rolul de „dascăl prețios, încălzit de duhul ecumenismului" pe care Iustin Moisescu l-a avut pentru el. De asemenea, ierarhul are câteva remarci sintetice, cu referire directă la crezul și angajamentul ecumenic al Patriarhului Iustin: „era foarte interesat de ecumenism"; „când mergeai

---

inițial ca fiind o frățietate de biserici care recunosc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor, Consiliul Ecumenic al Bisericilor și-a definit identitatea prin Declarația de la Toronto din anul 1950. Potrivit acestei declarații Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu este și nu trebuie să devină niciodată o super-biserică. Scopul Consiliul nu este să negocieze uniuni între biserici, care pot fi făcute de către biserici acționând din propria lor inițiativă, ci doar să aducă bisericile într-un contact viu unele cu altele și să promoveze studierea și discutarea chestiunilor unității Bisericii. Pentru detalii privind istoria mișcării ecumenice în general vezi Adrian-Aurel Podaru, *Mișcarea ecumenică. De la Edinburgh (1910) la Amsterdam (1948),* în Ioan-Vasile Leb (coord.), *Ortodoxie și ecumenism*, pp. 11-41 și Nicolae-Dragoș Kerekeș, *Mișcarea ecumenică în perioada comunistă. Primele șase adunări generale ale CEB (1948-1983),* în Ioan-Vasile Leb (coord.), *Ortodoxie și ecumenism,* pp. 42-95. Pentru participarea Bisericilor Ortodoxe la mișcarea ecumenică vezi Daniel Buda, *Bisericile Ortodoxe la începutul secolului al XXI-lea și mișcarea ecumenică,* Editura ASTRA Museum, Sibiu, 2014.

[5] Conferința Bisericilor Europene este o organizație ecumenică regională care reunește principalele biserici creștine din Europa. Această organizație care numără în prezent aproximativ 167 de biserici și organizații religioase din Europa a fost fondată în contextul extrem de tensionat de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, în perioada de debut a războiului rece, și a fost gândită ca fiind o modalitate de a oferi posibilitatea de dialog liderilor religioși din țări aflate pe poziții adverse din punct de vedere politic, economic și social. După căderea regimurilor comuniste din Europa și sfârșitul războiului rece, Conferința Bisericilor Europene și-a redefinit scopurile militând pentru vizibilitatea identității creștine într-o Europă marcată de secularism. Vezi Glen Garfield Williams și Robin Gurney, *Conference of European Church,* în Nicholas Lossky, Jose Miguel Bonino, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd Edition, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 236-238 și Lucian N. Leuștean, *Stadiul dialogului interreligios și perspectivele sale în ecumenismul european,* în *JSRI,* nr.2/Summer 2002, pp.23-48.

[6] Conferința Creștină pentru Pace a fost o organizație ecumenică internațională în care activau, în special, reprezentanți ai bisericilor aflate în cadrul blocului comunist.

[7] Pentru biografia sa, inclusiv dimensiunea ecumenică a acesteia, vezi Paul Brusanowski, *Coordonate biografice și bibliografie selectivă ale Mitropolitului Antonie al Ardealului,* în *Teologie, slujire, ecumenism,* Sibiu, 1996, pp. 7-60.

cu el (la întruniri ecumenice n. n.), erai sigur că totul va fi bine și rezultatele vor fi spornice”; „nu vorbea prea des, dar când vorbea era ascultat de toată lumea, cu mare interes și mare încredere”; „credea în ecumenism”, „se lega mai ales de temele majore ale înțelegerilor ecumenice și căuta întotdeauna să exprime idei care ar încuraja unirea oamenilor”[8]. Pentru a răspunde unor eventuali critici care ar putea fi îngrijorați de entuziasmul ecumenic al Patriarhului, mitropolitul Antonie Plămădeală, comentând finalul unei cuvântări rostite în contextul aniversării a 25 de ani de la organizarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, remarcă fără echivoc că Iustin Moisescu „punctează ferm credința sa în ortodoxie și o așteaptă și pe a celorlalți”[9].

Există și câteva studii[10] care evaluează contribuția ecumenică a lui Iustin Moisescu, însă nu dorim să insistăm aici asupra lor.

Ierarhii ortodocși din Bisericile surori care au participat la întronizarea ca Patriarh a lui Iustin Moisescu[11], în mod unanim, au apreciat rolul pe care noul Patriarh, în calitatea de membru al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, l-a avut în apropierea dintre creștini, precum și contribuția sa la dialogul pan-ortodox. Aceștia l-au caracterizat ca fiind: „un mare ecumenist și teolog încercat”.

Menționăm în mod explicit două declarații: cea a mitropolitului Alexandros de Peristeri, reprezentantul Arhiepiscopiei Atenei și cea a mitropolitului Dorotei de Praga. Ambii ierarhi reușesc să surprindă și să sintetizeze atât trăsăturile personale ale ierarhului remarcând anvergura sa teologică și pragmatismul abordărilor sale, cât și recunoașterea de care se bucură în mediul eclezial și teologic internațional. Astfel, mitropolitul Alexandros afirma: „în comisiile pan-ortodoxe și intercreștine ați arătat calități deosebite ca perspicacitate, flexibilitate și solidă formație bisericească și teologică [...] sunteți un om luminat, cunoașteți gândirea ortodoxă în toate dimensiunile ei și înțelegeți neliniștile zilelor noastre”[12]. La rândul său, mitropolitul Dorotei de Praga constata: „sunteți cunoscut lumii ortodoxe ca un proeminent teolog,

[8] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* Episcopia Argeșului și Muncelului/Editura Anastasia, București, 2004, pp. 8-9.

[9] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 10.

[10] Nicolae Chițescu, *Ecumenismul și unitatea creștină în concepția Patriarhului Iustin Moisescu, Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice*, pp. 208-226; Constantin Galeriu, *Concepția ecumenică a Patriarhului Iustin,* în *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* pp. 357-376.

[11] O cronică amănunțită a alegerii și întronizării Patriarhului Iustin Moisescu a fost publicată în revista *Biserica Ortodoxă Română,* XCV (1977), nr. 7-8, pp. 590-668. Textul a fost reluat sub titlul *Iustin Moisescu – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române* în volumul omagial *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* pp. 58-156.

[12] *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* p. 107.

care aduce un prețios aport la pregătirea Sfântului și Marelui Sinod. […] ați activat cu succes și în Mișcarea Ecumenică. Glasul autoritar al Preafericirii voastre în discursurile constructive netezeau calea pentru apropierea creștină[13].

Cea de a treia categorie de mărturii despre vocația ecumenică a Patriarhului Iustin le-am selectat din declarațiile reprezentanților marilor organizații creștine internaționale în cadrul cărora Iustin Moisescu a activat: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene și Conferința Creștină pentru Pace. În mod unanim, aceste mărturii pun în lumină recunoașterea de care se bucura Iustin Moisescu pentru devotamentul și implicarea de care a dat dovadă în cadrul acestor organizații și pentru echilibrul pe care l-a adus de fiecare dată.

În mesajului lui Philipp Potter, la vremea respectivă secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, prezentat la ceremoniile de întronizare de către Allan Brash, apare următoarea constatare: „Biserica Ortodoxă Română se bucură de un prestigiu meritat, iar astăzi este condusă de o personalitate deosebită, teolog distins, om de cultură și ecumenist încercat”[14].

Prezent la întronizarea Patriarhului Iustin, G. G. Williams, președintele în exercițiu al Conferinței Bisericilor Europene, a evocat în termeni elogioși rolul de membru fondator, de colaborator, moderator și mărturisitor asumat de Iustin Moisescu în cadrul acestei organizații ce reunea la scară largă reprezentanții mediilor creștine europene: „Se știe că timp de 13 ani ați fost distinsul nostru colaborator și fondator al organizației Conferinței Bisericilor Europene. Ați fost un îndrumător și, în același timp, un împăciuitor, inspirând și aducând împăcarea în mijlocul nostru. Ne vom aminti permanent că Preafericirea voastră ați interpretat permanent Ortodoxia pentru cei care nu sunt ortodocși. […] în toate tensiunile și neînțelegerile ați adus înțelegerea și rezolvarea”[15].

Pastorul reformat Karoly Toth, secretarul general al Conferinței Creștine pentru Pace a elogiat rolul Bisericii Ortodoxe Române în susținerea eforturilor pentru pace, iar pe de altă parte a făcut o mărturisire deschisă a admirației de care se bucură Iustin în cadrul organizației pe care o reprezintă: „vreau să mărturisesc aici că persoana patriarhului Iustin este cunoscută, iubită și mult respectată de credincioșii și de membrii Conferinței noastre Creștine pentru Pace, în Europa, în Asia, în Africa și

---

[13] *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* p. 111.
[14] *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* p. 123.
[15] *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* pp. 134-135.

în America. Noi privim și socotim pe Patriarhul Iustin ca pe o personalitate care ne aparține, cu care noi suntem uniți prin strânse și puternice legături de credință”[16].

Dacă până aici am trecut în revistă modul în care a fost percepută activitatea ecumenică a lui Iustin, în cele ce urmează doresc să prezint, foarte sintetic, crezul său ecumenic, principiile și convingerile sale ecumenice.

În momentul în care am analizat cuvântările lui Iustin Moisescu am reținut șase principii care, în acest context, nu necesită comentarii suplimentare:

1. **„Dezbinarea creștinătății este aproape tot așa de veche ca și unitatea Bisericii”[17].**
2. **„Caracteristica substanțială a vieții creștine este năzuința spre unitate”[18].**
3. **„Spiritul ecumenic însoțește viața Bisericii tot timpul existenței ei”[19].**
4. **„Zidurile despărțitoare între Biserici și popoare nu ajung până la cer. Ele aparțin lumii noastre vremelnice, de aceea vor cădea”[20].**
5. **„Conștiința răspunderii noastre pentru dezbinarea creștinătății este astăzi mai puternică decât spiritul confesional, chiar înăuntrul confesiunilor sau denominațiunilor creștine stăpânite încă de fanatismul religios”[21].**
6. **„Noi nu ne cunoaștem suficient și, mai mult, noi n-am depus eforturile necesare pentru a ne cunoaște mai bine. Și fără a ne cunoaște unii pe alții, noi nu vom putea să ne înțelegem, să ne respectăm, să ne iubim”[22].**

Convingerea pe care o nutrește Iustin Moisescu și care i-a însuflețit angajamentul și acțiunile ecumenice este că dialogul este o acțiune firească, face parte din viața Bisericii și, prin stăruința izvorâtă din conștiința responsabilității directe pentru redobândirea unității, și prin cunoaștere, înțelegere, respect și iubire, dezbinările vremelnice vor putea fi depășite și unitatea regăsită. Deși ar putea fi bănuit de idealism sau acuzat de un prea mare optimism, Iustin nu a pierdut nicio clipă contactul cu realitatea lumii creștine. Acest lucru se poate vedea foarte bine

[16] *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* p. 136.
[17] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p.21.
[18] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p.21.
[19] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 57.
[20] *Patriarhul Iustin Moisescu. Un stâlp neclintit în vremuri potrivnice,* p. 72.
[21] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 23.
[22] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 42.

aprecierile sau evaluările pe care le face cu privire la stadiul dialogului ecumenic. El asumă cu obiectivitate că „n-am ajuns încă la conștiința chemării stăruitoare a lui Iisus Hristos pentru unitatea desăvârșită, care izvorăște din unitatea Sfintei Treimi”[23].

Pe de altă parte, Iustin Moisescu reține cel puțin două aspectele pozitive ale dialogului ecumenic: a. „facem acum eforturi pentru a ne cunoaște mai bine unii pe alții, pentru a ne cunoaște mai bine pe noi înșine și pentru a ne uni, peste pozițiile noastre inițiale. Suntem în mers înainte”[24]. b. „deși facem parte din diferite Biserici creștine, noi ne-am apropiat unii de alții, păstrăm legături strânse, colaborăm între noi, aprofundăm convingerile noastre religioase și pe cele ale altora, desigur păstrând nevătămată conștiința noastră”[25].

Asumarea identității, conștientizarea alterității, comunicarea și colaborarea sunt rezultatele concrete pe care Iustin Moisescu le consideră, de fapt, doar rezultate intermediare, foarte bune, însă menite să se constituie un fundament pe care relațiile inter-creștine pot să se dezvolte.

Iustin Moisescu are idei clare și cu privire la țintele pe care le urmăresc creștinii aflați în dialog: „trebuie să ne deschidem sufletele unii în fața altora, căutând împreună plinătatea adevărului Bisericii Ecumenice, în duhul umilinței și al rugăciunii, ca mărturisitori ai credinței noastre și ca slujitori ai întregii omeniri”[26]. Remarcabilă este întrepătrunderea pe care o propune între duh și adevăr, între cuvânt și faptă, între mărturie și dragoste: „înfățișarea adevărului religios unic, fără amprente confesionale, în discuțiile noastre teologice, este una din strădaniile noastre comune; unirea eforturilor noastre pentru a mărturisi pe Dumnezeu înaintea oamenilor este calea pe care noi mergem acum; îmbrățișarea tuturor oamenilor cu aceeași dragoste, ca fii ai aceluiași Dumnezeu, este ținta spre care noi tindem cu toată ardoarea”[27].

Reflecțiile lui Iustin Moisescu referitoare la rolul, rostul, limitele și dificultățile prezenței ortodoxe în cadrul dialogului ecumenic și-au păstrat actualitatea și merită să fie revizitate.

„Care este aportul Ortodoxiei la dialogul ecumenic?” Această întrebare i-a fost adresată mitropolitului, pe atunci, Iustin Moisescu de un reporter al unui post de televiziune parizian la 5 august 1962. Răspunsul spontan al mitropolitului merită din plin readus în atenția contemporanilor care încă își mai pun această întrebare: „În

---

[23] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 24.
[24] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 24.
[25] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 24.
[26] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* pp. 24-25.
[27] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 30.

dialogul ecumenic, Ortodoxia aduce conștiința unității bisericești trăite veacuri de-a rândul. În duhul, teologia și cultul ortodox, creștinii pot găsi sursele și modalitatea de a realiza unirea lor văzută. Ortodoxia aduce în Mișcarea Ecumenică interpretarea tradițională a Sfintei Scripturi, dezvoltarea succesivă a gândirii teologice, bogăția cultului religios și frumusețea angelică a vieții sale spirituale. Pe scurt, Ortodoxia pune la dispoziția Bisericilor membre ale Consiliului Ecumenic întregul său tezaur de credință și de viață în Iisus Hristos”[28].

Câțiva ani mai târziu, în cadrul Conferinței inter-ortodoxe desfășurate la mănăstirea Cernica în perioada 4-8 iunie 1974, Iustin Moisescu contura clar motivele, dar și limitele, prezenței Bisericii Ortodoxe în mișcarea ecumenică:

> „Ca ortodocși, noi suntem foarte conștienți că Biserica noastră este stăpânită de spiritul ecumenic care se manifestă ca o radiere a credinței în viața creștină. Păstrătoare fidelă a credinței revelate și cu toată ființa ei angajată în opera de transfigurare a lumii în Împărăția unică a lui Dumnezeu, Biserica Ortodoxă s-a arătat fără încetare păstrătoarea unității creștine și slujitoare a omului, a popoarelor, a lumii întregi. Adânc înrădăcinate în această tradiție – de două ori milenară -, Bisericile Ortodoxe locale merg împreună pe această cale, considerând ecumenismul nu numai o necesitate, dar și o datorie.

Fără nicio îndoială, Biserica Ortodoxă păstrează neștirbit „bunul tezaur” al credinței și stilul său propriu de viață creștină. Dar dogmele noastre, slujbele noastre liturgice și principiile noastre morale de viață în societate nu sunt suficient de cunoscute în afara lumii ortodoxe. Abia în ultima vreme s-a realizat un oarecare progres în acest domeniu [...]. Este deci necesar de a ne face mai bine cunoscuți de către celelalte Biserici. Pe de altă parte, lumea creștină neortodoxă se află acum în căutarea ortodoxiei, pentru ca să scoată din ea apa vie, proaspătă, spre a realiza „reînnoirea” ei”[29].

În același context Iustin Moisescu reiterează o idee fundamentală pe care, el însuși, și-a construit întreaga activitate ecumenică: „noi suntem datori să împărtășim tuturor fraților noștri creștini tezaurul nostru de credință, rugăciunile noastre, viața noastră creștină”[30].

Această idee a nevoii de a mărturisi, a necesității de a aduce în fața lumii tezaurul credinței neschimbate, nu reprezintă o idee solitară în mediul ortodox din acea vreme. Aceeași pledoarie pentru deschidere, dialog, mărturie, pentru o atitudine

---

[28] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* pp. 31-32.
[29] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* pp. 72-73.
[30] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p.73.

proactivă în arealul dialogului ecumenic o regăsim la mai toate vocile teologice mari care, în mediul ortodox, s-au pronunțat asupra acestei chestiuni[31].

Un element care îl particularizează pe Iustin Moisescu îl constituie accentul pus pe o realitate care justifică intensificare contactelor și a dialogului: lipsa de cunoaștere reciprocă[32]. Această lipsă de cunoaștere este percepută nu numai ca un obstacol în calea apropierii dintre creștini sau a unității creștine. Iustin Moisescu vede în incapacitatea Bisericii Ortodoxe de a se face cunoscută o limită sau chiar un eșec al participării ei la mișcarea ecumenică. Din această perspectivă, punctul său de vedere este foarte limpede: există aspecte care trebuie revalorizate prin prisma oportunităților pe care ni le oferă dialogul ecumenic. În acest sens, radiografia pe care o face Iustin într-una din cuvântările sale, conține în ea însăși soluțiile pentru o prezență teologică mai activă și mai productivă în dialogul ecumenic:

> „ni se pare că Ortodoxia nu este cunoscută suficient de către celelalte Biserici. Noi n-am reușit să vă înfățișăm comoara noastră de credință în toată adâncimea ei, formele noastre de cult și sensurile sale sublime, spiritualitatea noastră și înrâurirea ei asupra societății omenești, pe scurt, noi n-am izbutit să vă facem deplin cunoscute dogmele noastre de credință și viața noastră creștină. Sistemul nostru de gândire teologică nu este prezentat în schemele gândirii occidentale și literatura ortodoxă nu este răspândită în lume prin mijlocirea unei limbi de mare circulație. Contactele teologilor din ambele părți sunt destul de rare, iar schimburile de vizite oficiale sunt limitate la un număr foarte restrâns de persoane. Suntem obligați deci de a constata cu regret că nu beneficiem suficient de posibilitățile pe care le avem, chiar în Consiliul Ecumenic, pentru a face să se cunoască mai bine Ortodoxia în Occident. Dacă se adaugă la această constatare interesul pe care Bisericile occidentale îl manifestă pentru Ortodoxie, vom izbuti să ne dăm seama de lipsurile noastre ecumenice”[33].

Chiar dacă, pe anumite segmente, lucrurile s-au dezvoltat în direcția anticipată de teologul Iustin Moisescu, opiniile sale rămân ca repere pentru evaluarea eficienței prezenței teologice ortodoxe în mediul occidental.

Analiza noastră cu privire la crezul și angajamentul ecumenic al lui Iustin Moisescu a scos în evidență, așadar, câteva aspecte care am dori să fie reținute:

---

[31] Vezi, spre exemplul, poziția lui John Meyendorff. Gabriel-Viorel Gârdan, *Nevoia de a mărturisi. Viziunea lui John Meyendorff despre ecumenism,* în Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Dacian But-Căpușan (coord.), *Integrarea europeană și valorile Bisericii,* Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 441-450.

[32] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* p. 42.

[33] Patriarhul Iustin, *Opera integrală,* vol. VII, *Discursuri ecumenice,* pp.75-76.

1. **Iustin Moisescu și-a câștigat, pe bună dreptate, renumele de „mare ecumenist și teolog încercat”.**
2. **Prezența și activitatea sa în cadrul specific de manifestare a organismelor inter-creștine și pan-ortodoxe a fost foarte apreciată, tactul, răbdarea, înțelepciunea și capacitatea sa de a media conflictele contribuind mult la succesul întâlnirilor acestor organisme.**
3. **Patriarhul Iustin a avut articulate principii clare cu privire la necesitatea dialogului ecumenic, la nevoia de cunoaștere reciprocă, la oportunitatea de mărturisire pe care o are Biserica Ortodoxă în contextul dinamic și interactiv al dialogului teologic.**
4. **Punctele sale de vedere, în mare măsură, sunt încă actuale și pot constitui repere pentru o reflecție mai aprofundată cu privire la participarea noastră în orice formă de dialog menit să reafirme unitatea între creștini.**
5. **Fidelitatea față de tradiția ortodoxă, pregătirea academică solidă, eleganța în stil, în comportament și exprimare[34], calități pentru care Iustin Moisescu a fost admirat, rămân provocări pentru fiecare dintre noi.**

[34] Vezi *Un stâlp puternic în vremuri de furtună: Dr. Iustin Moisescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei (1957-1977) – in memoriam*, pp.40-41.

Sfântul Ignatie al Antiohiei (Teoforul) – primul mare teolog după Sfinții Apostoli

Ioan-Mircea IELCIU

Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga” – Sibiu

1. Preliminarii

Sfântul Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei, este primul părinte și Învățător al Bisericii, precum și întâiul mare teolog după Sfinții Apostoli [1]. Însușirile sale excepționale: pasiunea pentru adevăr, caracterul direct și siguranța cuvintelor sale, dau profilul unei personalități, a unui bărbat cu adevărat apostolic. Dacă până la el, Biserica aborda problemele ei ocazional și practic,[2] prin Sfântul Ignatie se face un pas înainte spre fundamentarea teologică a mersului ei. Este inaugurată așadar metoda care va fi valabilă de-a lungul întregului mers al Bisericii, problemele vitale sunt rezolvate prin efortul teologic de arătare a adevărului de care sunt legate. Prin persoana Sfântului Ignatie, Biserica depășește de asemenea stadiul ușoarei acțiuni moralizatoare și de propovăduire a virtuților, pe care le-a respirat în cadrul iudaismului și elenismului. Ba mai mult, Sfântul Ignatie a accentuat faptul că teologul creștin poate folosi limbajul climatului spiritual contemporan (ne referim la cel iudaic-gnostic și elen), fără a fi influențat esențial de către acesta.

Teologia Bisericii constituie un drum aparte, cu premise și posibilități de dezvoltare, pe care trebuie să le caute fiecare teolog în spațiul adevărului bisericesc. Astfel, Sfântul Ignatie Teoforul – și prin el Biserica – „depășește definitiv climatul iudaismului și înaintează la crearea unei teologii, a teologiei Bisericii, care nu are ceea ce am numi mod sistematic de manifestare sau analiză scolastică a înțelesurilor și temelor”. [3]

---

[1] Cf. Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I: Introducere, Secolele II și III, traducere de Lector Dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 168.
[2] Așa le găsim abordate în Didahie și în Epistola I către Corinteni a Sf. Clement Romanul (Vezi: St. Gliet, „L`Enigme de la Didache”, în Studia Patristica, 10, Berlin, 1970, p. 84-94; H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, New York, 1937, p. 270-273; J. Colson, *Clement de Rome*, Paris, 1960 și L. Lemarchand, „La composition de l`epitre de saint Clement aux Corinthiens” în *Recherches de science religieuse*, 18, (1938), p. 448-457).
[3] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 169.

2. Schiță biografică

Cel ce dorește să prezinte o schiță biografică a Sfântului Ignatie Teoforul, se izbește din primul moment de o imensă dificultate: puținătatea elementelor biografice referitoare la un așa de mare bărbat al istoriei Bisericii creștine. Izvoarele vieții Sfântului Ignatie: Sfântul Irineu[4], Eusebiu de Cezareea[5] și Fericitul Ieronim[6], nu ne oferă niciun indiciu despre locul de naștere și originea sa. Puținele citate din Vechiul Testament utilizate în *Epistolele sale*, precum și atitudinea sa generală față de gnosticii iudaizanți, îndreptățesc opinia că nu era iudeu de origine. Probabil era sirian de limbă greacă, asemenea Sfântului Ioan Gură de Aur, care îi va consacra un panegiric[7].

Nu avem date sigure nici cu privire la copilăria și tinerețea Sfântului Ignatie. Epistolele sale sunt aproape singurele surse ale vieții sale. Dar pentru că aceste texte nu au un caracter istoric, în afară de contribuția istoricului Eusebiu de Cezareea și al mult mai târziului *Martiriu al Sfântului Ignatie*, știm foarte puține detalii despre autorul lor.

Este plauzibil faptul ca în copilăria sa, Sfântul Ignatie să-i fi văzut pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel care veneau și stăteau la Antiohia din când în când. Mediul în care s-a format Sfântul Ignatie a fost cu siguranță unul grecesc, după cum mărturisește dezvoltatul simț lingvistic din Epistolele sale. În general, textele sale presupun nu numai o solidă educație, dar și un deosebit talent scriitoricesc cu vocație clară și cu finalitate în poezie. [8]

Faptul cel mai sigur în legătură cu Sfântul Ignatie este că el a fost episcop al Antiohiei, unul din cele mai vechi centre ale creștinismului primar, în care adepții lui Hristos au primit pentru prima dată numele de „creștini”. [9] Potrivit Tradiției, Sfântul Ignatie a fost al doilea episcop al Antiohiei, sau al treilea dacă e introdus și Sfântul Apostol Petru în lista episcopilor antiohieni. [10] Este foarte posibil ca al treilea să-l fi

[4] *Adversus Haereses*, Lib. V, Cap. XXVIII, 4, în *P.G.* t. 7, col. 1200-1201.
[5] *Historiae Ecclesiasticae*, Lib. III, cap. XXXVI, în *P.G.*, t. 20, col. 287.
[6] *De viris illustribus*, cap. XVI, în *P. L.*, t. 23, col. 666-667.
[7] Sf. Ioan Gură de Aur, în *S. Martyrem Ignatium*, în *P.G.* t. 50, col. 487-596.
[8] În acest sens a se vedea excelenta lucrare a lui M. P. Brown, *The authentic Writings of Ignatius. A Study in Lingvistic Criteria*, Durham, 1963 și studiul lui L. Barnard, „The background of St. Ignatius of Antioch”, în *La Vie Spirituelle* (Paris), 17, (1963), pp. 193-206.
[9] Cf. Faptele Apostolilor 11, 26; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, col. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 131-132.
[10] Eusebiu ne spune că Evodiu a luat locul lui Petru, iar după Evodiu a urmat Ignatie (*Historiae Ecclesiasticae*, Lib. III, cap. XXII, în *P. G.* t. 20, col. 255). Opinia aceasta o împărtășesc Origen

cunoscut pe primul măcar în copilăria sau în prima sa tinerețe. Această supoziție este întărită de Sf. Ioan Gură de Aur care, – în secolul al V-lea – susține că Ignatie a avut legături strânse cu Apostolii, din gura cărora a sorbit multe lucruri duhovnicești. [11]

Cronica lui Eusebiu plasează episcopatul Sfântului Ignatie între anii 2085 și 2123 de la Avraam, sau între anul 1 al lui Vespasian și al zecelea al lui Traian. [12] Singurul detaliu sigur pe care-l reținem de la Eusebiu este că moartea Sfântului Ignatie a avut loc în timpul domniei lui Traian (97-117). În al zecelea an al domniei lui Traian, adică în 107 – după afirmația lui Eusebiu – Sfântul Ignatie a fost arestat și condamnat la moarte, urmând să fie sfâșiat de dinții fiarelor sălbatice în Collosseum-ul din Roma. [13]

Pus în lanțuri și păzit de 10 soldați, pe care Sfântul Ignatie îi numește „leoparzi" – probabil pentru cruzimea cu care se purtau cu bătrânul și venerabilul episcop -, a făcut călătoria de la Antiohia până la Roma pe uscat și pe mare. [14] Probabil că s-a

(*Homilia VI in Lucam*, în *P. G.*, t. 13, col. 1815) și Fer. Ieronim (*De viris illustribus*, cap. XVI, în *P. L.*, t. 23, col. 666 A.).

[11] *In S. Martyrem Ignatium*, în *P. G.*, t. 50, col. 585-586.

[12] Cf. O. Bardenhewer, *Patrologie*, III-e Auflage, 1910, vol. I, pp. 155-156.

[13] *Cf. Historia Ecclesiasticae*, Lib. III, Cap. XXXVI, în *P. G.*, t. 20, col. 287-291 (290); Johannes Quasten, *Patrology*, vol. I: The Beginnings of Patristic Literature. From the Apostles Creed to Irenaeus, Christian Classies, INC., Westminster, Maryland, 1992, p. 63.

[14] Ignatie și escorta sa s-au îmbarcat la Seleucia și au cocborât în unul din porturile Ciliciei sau Pamfiliei; apoi au urmat drumul pe jos până la Smirna, trecând prin Filadelfia și lăsând în stânga Efesul, Trallesul și Magnezia. La Smirna, Ignatie a fost numit de episcopul Policarp și de întreaga comunitate creștină. Vestea trecerii Sfântului a ajuns la toate Bisericile care nu s-au aflat în drumul său și acestea au trimis delegați la Smirna pentru a-l vedea pe Ignatie. Sfântul Ignatie a rămas o perioadă de timp la Smirna timp în care a scris câte o epistolă către fiecare din Bisericile care au venit să-l viziteze. Tot pe când se afla la Smirna, Sfântul Ignatie a aflat că creștinii din Roma vor să intervină pe lângă autoritățile imperiale pentru revizuirea sentinței de condamnare. Pentru a le împiedica demersurile, Sf. Ignatie le scrie credincioșilor din Roma o epistolă, ajunsă celebră, numită de Renan „o bijuterie a literaturii creștine primitive." (Cf. Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistole*, Traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești", *P.S.B.*, nr. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, Introducere, p. 148). Din Smirna, Sf. Ignatie a fost dus la Troada, unde prin emisari a primit fericita veste că persecuția din Antiohia a luat sfârșit. Tot de aici el a scris epistole Bisericilor pe care le-a vizitat în drumul său: Bisericii din Filadelfia, Bisericii din Smirna și o epistolă adresată episcopului Policarp. La sfârșitul acestor epistole menționate, Ignatie roagă Bisericile să trimită câte un delegat Bisericii din Antiohia ca să-i fie ca o dovadă de dragoste și să se bucure *„cu cei de acolo, ca au pace, că și-au recăpătat măreția lor și li s-a restabilit trupul lor propriu"*(Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola ad Smyrnaeos*, Cap. XI, 2, în *P. G.*, t. 5, col. 715C; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 185). Episcopul Policarp îi dă o sarcină mai mare: *„Pentru că n-am putut să scriu tuturor Bisericilor, trebuie să plece pe neașteptate cu corabia de la Troada la Neapolis, precum poruncește voința lui Dumnezeu, vei scrie tu Bisericilor care sunt între Smirna și Antiohia, ca unul ce știi gândul lui Dumnezeu, ca și ele să facă același lucru; cele care pot să trimită o delegație cu piciorul, iar altele, epistole prin cei trimiși de tine, ca să fiți slăviți prin o faptă veșnică, precum și vrednic ești"* (Sfântul

hotărât să fie adus de la Roma și să moară în amfiteatru, pentru că împăratul Traian dorea să aibă o personalitate creștină ilustră cu care să încheie serbările, date în cinstea victoriei repurtate de împărat asupra Regatului dacic, serbări care au durat pe tot parcursul anului 107[15].

Moartea martirică a Sfântului Ignatie este confirmată de izvoare preeusebiene și anume de Sfântul Policarp[16], Sfântul Irineu[17] și Origen[18], care vorbesc de o moarte prin aruncarea la fiare în amfiteatrul de la Roma.

***

Corpusul ignatian – format din șapte epistole – „constituie una din cele mai vechi și mai importante mărturii, în afara Noului Testament, despre dezvoltarea structurii bisericești și a reflexiei teologice creștine"[19]. Scrisorile Sfântului Ignatie au avut un mare ecou în comunitățile creștine cărora le erau adresate, atât pentru faptul că veneau de la un martir aflat pe drumul spre locul de execuție, cât și pentru cuprinsul

---

Ignatie Teoforul, *Epistola ad Polycarpum*, Cap. VIII, 1, în *P. G.*, t. 5, col. 725-727, *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 189-190). De la Troada a călătorit pe apă până la Neapolis, apoi pe uscat pâna la Filipi. De la Filipi, Sfântul Ignatie trebuie să fie urmat de Via Egnatia, care traversează Macedonia pâna la Dyrrachium (Durazzo), de unde aveau să se îmbarce pentru Italia. (Sfântul Policarp, când scrie filipenilor, nu avea încă știri sigure despre Ignatie și însoțitorii săi, dar era convins, că *„după ce au suferit cu Domnul, ei erau acum lângă El, în locul în care li se cuvenea"*) (Cf. P. Th. Camelot, *Ignaee d`Antioch, Polycarpe de Smyrna, Lettres, Martyre de Polycarpe*, Texte grec, introduction, traduction et notes, 3-e Edition reue et augmentee, în col. „Sources Chretienne", nr. 10, Paris, 1958, p. 7-11).

[15] Pe parcursul acestor serbări, au murit în arenă pentru distracția poporului roman peste zece mii de gladiatori și au fost ucise unsprezece mii de fiare sălbatice. Dar înainte de a le ucide, li se aruncau – după obicei -, câțiva condamnați. (Cf. P. Allard, *Histoire des persecutions pendant les deux premiers siecles*, Paris, 1892, p. 200, apud. G. Bareille, Ignace (Saint), artic. în „Dictionnaire de Theologie Catholique", t. VII, 1, Paris, 1922, col. 690).

[16] *Epistola ad Philippenses*, Cap. IX, în *P. G.*, t. 5, col. 1014A; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 212.

[17] *Homilia VI in Lucam*, în *P. G.*, t. 13, col. 1815A.

[18] *Adversus Haereses*, Lib. V, Cap. XXVIII, 4, în *P. G.*, t. 7, col. 1200-1201; *Ante-Nicene Fathers*, Volume 1: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Ireneus*, Edited by Alexander Roberts D. D. & James Donaldson L. L. D. Revised and chronologically arranged, with brief prefaces and ocassional notes by A. Cleveland Cox. D. D., Hendrickson Publishers, Fourth Edition, Peabody, Massachusetts, 2004, p. 557.

[19] John Behr, *The Formation of Christian Theology*, Volume I, The Way to Nicaea, Saint Vladimir`s Seminary Press, Crestwood, New York, 2001, p. 81. În legătură cu o dezbatere mai recentă cu privire la autenticitatea colecției de șapte epistole ignatiene, vezi: R. Hubner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochen", în *Zeitschirift fur Antikes Christentum: Journal of Ancient Christianity*, 1, (1977), pp. 44-72; și replica lui A. Lindemann, *Antworf auf Christentum: Journal of Anciente Christianity*, 1, (1997), p. 185-194; G. Schollgen, „Die Ignatian als pseudepigraphisches Brief-corpus. Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hubner", în *Zeitschrift fur Antikes Christentum: Journal of Ancient Christianity*, 2, (1998), pp. 16-25 și M. Edwards, „Ignatius and the Second Century. An answer to R. Hubner", în *Zeitschrift fur Antikes Christentum*: Journal of Ancient Christianity, 2, (1998), pp. 214-226.

lor așa de bogat și de sugestiv. Ele cuprind îndemnuri la o viață curată, la unire în jurul episcopilor, la dragoste față de Hristos și păzirea față de erezii. Conținutul epistolelor corespunde nevoilor și situației fiecăreia din Bisericile cărora le sunt destinate, dar și inspirației personale a autorului[20].

Ideile, vocabularul și limba Epistolelor Sfântului Ignatie sunt argumente incontestabile a faptului că el a primit o frumoasă educație literară în copilărie și tinerețe și că era înzestrat cu un remarcabil talent scriitoricesc.

3. Aportul teologic al Sfântului Ignatie Teoforul

Sfântul Ignatie – fără antecedente literare – a devenit la vârsta senectuții mare scriitor, nu numai prin talentul său și formația culturală pe care o va fi primit, ci și prin credința și dragostea sa unică pentru Hristos, prin forța misionară a spiritului său excepțional, prin dorința sa sinceră și puternică de a muri pentru Hristos.

Teologia Sfântului Ignatie poartă amprenta unei incontestabile originalități și autenticități, motive pentru care ea a devenit gândire, etos și Tradiție a Bisericii. Este o teologie pastorală, fiind expresia și continuarea Tradiției apostolice și după cum ne încredințează autorul, a fost creată sub îndrumarea Duhului Sfânt.

În opera sa, Sfântul Ignatie accentuează trei teme majore:

a) **Slujirea arhierească;**
b) **Unitatea Bisericii;**
c) **Realitatea euharistică sau realismul euharistic;**[21]

a) Teologia slujirii episcopale. Rolul și importanța episcopului

Sfântul Ignatie a simțit nevoia de a teologhisi asupra sensului slujirii episcopale pornind de la realitatea că mulți credincioși din timpul său nu considerau necesară participarea la Euharistia pe care o săvârșea episcopul locului. Deci, se îndoiau și ezitau să accepte unicitatea episcopului în orice loc, și de aceea procedaseră la crearea unor grupuri cu propria lor Euharistie naturală. Astfel, episcopul și slujirea sa în Biserică devenise o funcție de suprafață fără fundamentare teologică și exclusivitate.[22]

---

[20] Cf. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 136.

[21] Cf. Prof. Dr. Stylianos Papadopoulos, *op. cit.* vol. I, p. 169.

[22] Această problemă era una din cele mai mari și în epoca lui Clement Romanul și motivul redactării *Epistolei către Corinteni*. Câțiva „certăreți și zeloți" au încercat să înlocuiască pe presbiterii din Corint cu alții. (Vezi: *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 69). Bisericile locale aveau îndoieli serioase asupra caracterului definitiv (permanent) al slujirii clericilor, așadar a celor care săvârșeau „liturghia", adică lucrarea liturgică și de sfințire a Tainelor. Se întrebau dacă actele liturgilor permanenți

Sfântul Ignatie subliniază foarte puternic importanța și rolul central al episcopului. El îi îndeamnă pe mireni, de pildă, să-și urmeze episcopul așa cum Hristos îl urmează pe Tatăl și fără episcop să nu facă nimic în legătură cu Biserica: nici să boteze, nici să țină vreo agapă, precizând că numai Euharistia pe care episcopul sau delegatul său o celebrează, poate fi socotită sigură și adevărată, deoarece „unde se vede episcopul acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală”. [23] Faptul că există doar un Hristos, înseamnă că nu poate exista decât o singură Euharistie, un singur altar, un singur episcop. [24]

Facem precizarea că accentul pus pe rolul episcopului, al „monoepiscopatului” nu trebuie exagerat, nici înțeles în termenii episcopului monarhic de mai târziu. [25] Astfel, ascultarea pe care mirenii o datorează episcopului lor se cuvine și preoților. [26] În viziunea Sfântului Ignatie, episcopul nu reprezintă succesorul Apostolilor, nici apostolii nu sunt primii episcopi. Sf. Ignatie trasează o paralelă tipologică între Tatăl, Hristos și apostoli, pe de o parte și episcop, diacon și preot, pe de altă parte. [27] Apostolii sunt mereu plasați pe nivelul universal și veșnic al Bisericii, împreună cu Hristos și Tatăl Său, în timp ce rangurile sau treptele clerului sunt specifice istoriei și geografiei. [28]

(episcopi-prezbiteri) erau atât de valabile precum faptele harismaticilor, care începuseră deja să dispară și în care aveau încredere deosebită. Răspunsul la problemă este dat de Sfântul Clement în cap. 44 în care se precizează că pe liturgii pe care i-au așezat Apostolii sau chiar urmașii acestora, nu-i poate înlocui nimeni pentru că și-au pierdut slujirea de Apostoli. (Cf. *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 68-69). Interdicția este valabilă sub înțelesul că liturgii săvârșesc „neîntinat și cuvios” Liturghia. Aceasta este marea problemă a epocii Sfântului Clement Romanul și răspunsul pe care îl oferă are o accentuată tentă morală și o serie de îndemnuri la ascultare, smerenie, supunere, dreptate și curăție. Modalitatea aceasta de abordare și afirmația că scopul Epistolei este „pacea și înțelegerea” (Cf. cap. 43, *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 68), iar nu rezolvarea problemei care a înlocuit pacea, donotă că Sfântul Clement Romanul nu a perceput profunzimea crizei și nu a reușit să ofere o rezolvare teologică problemei autorității și caracterului definitiv al slujirii episcopilor, care au fost succesorii harismaticilor. Problema aceasta va fi soluționată pentru prima dată de Sfântul Ignatie Teoforul (Cf. Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op. cit.*, col. I, p. 156-157).

[23] *Epistola ad Smyrnaeos*, Cap. VIII, *P. G.*, t. 5, col. 714AB; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 184.

[24] *Epistola ad Philadelphenses*, Cap. IV, în *P. G.*, t. 5, col 699B; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p.179.

[25] Cf. A. Brent, „The Relations between Ignatius and the Didaskalia”, în *Second Century*, 8.3 (1991), pp. 129-156.

[26] „Cu toții urmați pe episcopi, după cum urmează Hristos pe Tatăl, iar pe preoți ca pe Apostoli..” (*Epistola ad Smyrnaeos*, Cap. VIII, 1, *P. G.*, nr. 5, col. 714A; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p.184).

[27] *Epistola ad Trallianos*, Cap. III, 1, *P. G.*, t. 5, col. 678A; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 171; *Epistola ad Magnesias*, Cap. VII, 1, *P. G.* nr. 5, col. 667B; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 167.

[28] John Behr, *The Formation of Christian Theology*, Volume 1 ... p. 83.

Sf. Ignatie afirmă constant că el însuși, în calitate de episcop nu se află în postura sau poziția de a da porunci așa cum au făcut apostolii;[29] doar apostolii au pus reguli. [30] Așa cum Hristos a fost supus Tatălui și Apostolii lui Hristos și Tatălui, Ignatie va vorbi despre precepte sau învățături ca venind de la Domnul și de la Apostoli împreună,[31] iar când, în schimb, creștinii îl cinstesc sau îl încurajează pe episcop aceasta este spre cinstea Tatălui lui Iisus Hristos și a apostolilor. [32] Pentru Ignatie, apostolii au în lucrarea lui Dumnezeu în Hristos[33] o poziție fondatoare pentru Biserica din toate timpurile și locurile, în contrast cu rolul circumscris al episcopului.[34]

Unitatea creștinilor cu singurul lor episcop în celebrarea euharistică la un singur altar, depinde de o unitate prealabilă în credința apostolică. Astfel, în epistolele sale – excepție făcând cea către Policarp -, adresate bisericilor, Ignatie îi îndeamnă pe destinatarii lor, să fie surzi când cineva le vorbește altceva decât de Hristos[35] și „nici să asculte pe altcineva mai mult decât pe Hristos Care le grăiește adevărul". [36] Există mulți lupi care par vrednici, atrage atenția Ignatie, astfel încât „copiii luminii adevărului trebuie să fugă de dezbinare și de reaua învățătură" și să-și urmeze Păstorul precum oile. [37]

Pentru a avea un asemenea discernământ este nevoie de cunoașterea adevăratei învățături despre Iisus Hristos și în felul acesta Ignatie își împlinește datoria pastorală reiterând ceea ce crede că reprezintă adevărata credință. În epistola adresată smirnenilor, Sfântul Ignatie precizează de la început elementele-cheie ale credinței adevărate: „Slăvesc pe Iisus Hristos Dumnezeu, Care v-a înțelepțit așa. Am înțeles că ați ajuns desăvârșiți în neclintită credință, ca și cum ați fi pironiți, cu trupul și cu sufletul în Crucea Domnului Iisus Hristos și întăriți cu dragoste, în sângele lui Hristos, plini de credință în Domnul nostru, Care cu adevărat este «*din neamul lui David după trup*» (Ioan 7, 42), dar Fiul lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu, născut

---

[29] *Epistola ad Romanos,* Cap. IV, 3, *P. G.*, t. 5, col. 690B; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 175; *Epistola ad Ephesios,* Cap. III, 1, *P. G.*, t. 5, col. 645, *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 158; *Epistola ad Trallianos,* Cap. III, 3, *P. G.*, t. 5, col. 678B, *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 171.

[30] *Epistola ad Trallianos,* Cap. VII, 1, *P. G.,* t. 5, col. 679B; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 172.

[31] *Epistola ad Magnesios,* Cap. XIII, 1, *P. G.,* t. 5, col. 671C; *P.S.B.*, nr. 1, București, 1979, p. 168.

[32] *Epistola ad Trallianos,* Cap. XII, 2, *P. G.,* t. 5, col. 683B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 173.

[33] *Epistola ad Magnesios*, Cap.VII, 1, *P. G.,* t. 5, col. 667B; *P. S. B.*, nr. 1, București; 1979, p. 167.

[34] Unii cercetători resping această autoritate cerească a apostolilor (Vezi: W. R. *Schoedel, Ignatius of Antioch, Hermenia,* Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 112-113); iar alții o susțin (Vezi: C. E. Hill, „Ignatius and the Apostolate: The Witness of Ignatius to the Emergence of Christian Scripture", în *Studia Patristica*, XXXVI, (2001), p. 226-248).

[35] *Epistola ad Trallianos,* Cap. IX, 1, *P. G.*, t. 5, col. 682B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 172.

[36] *Epistola ad Ephesios,* Cap. VI, 2, *P. G.*, t. 5, col. 650B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 159.

[37] *Epistola ad Philadelphenses,* Cap. II, *P. G.,* t. 5, col. 698B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 178.

cu adevărat din Fecioară, botezat de Ioan, «*ca să se împlinească de El toată dreptatea*»(Matei 3, 15). Pe timpul lui Pilat din Pont și a lui Irod a fost pironit cu adevărat pentru noi cu trupul, din al cărui fruct suntem noi, din pătimirea Lui cea de Dumnezeu fericită; «*ca să ridice semn*» (Isaia 5, 26) în veci prin înviere pentru a aduna pe sfinții și credincioșii Lui, fie din iudei, fie din păgâni, într-un singur trup al Bisericii Lui."[38] Repovestind numeroase evenimente prezentate în Evanghelie, culminând cu Învierea și Răstignirea Mântuitorului, fragmentul conține toate elementele esențiale ale credinței în Iisus Hristos, care mai târziu vor fi expuse sub formă de „crez".

De aceea Sfântul Ignatie continuă să propovăduiască Evanghelia, predicând și învățând, așa cum Timotei a fost îndemnat să facă (I Timotei, 4, 13). Iar numeroasele mărturisiri de credință pe care le oferă cititorilor săi, pentru a-i ajuta să deslușească adevărata învățătură, funcționează ca „îndreptar al cuvintelor sănătoase" pe care Timotei le-a auzit și este îndemnat să le urmeze (II Timotei 1, 13) – un punct de referință care mai târziu v-a fi sprijinit de canonul adevărului. [39] Deși în expunerea învățăturii creștine Sfântul Ignatie nu face ample referiri la Scriptură, Hristosul despre care scrie este nu mai puțin legat de Scripturi și de Evanghelia propovăduită de apostoli. [40]

Trebuie să remarcăm faptul că la Sfântul Ignatie nu găsim nicăieri vreo referire în ceea ce privește legătura dintre rolul de episcop și cel de învățător, în pofida accentului pus pe centralitatea și importanța episcopului în Biserică. Precum la Clement Romanul, rolul episcopului pare să fie mai degrabă cultic și sacramental. [41] Sfântul Ignatie nu pare să derive rolul de episcop dintr-o instituire apostolică, ci el însuși îl legitimează vorbind într-un stil profetic, așa cum o face adresându-se creștinilor filadelfieni: „Am strigat, fiind în mijlocul vostru; grăiam cu glas tare cu glasul lui Dumnezeu: «*Alăturați-vă de episcopi, de preoți și de diaconi*»". [42]

În viziunea Sfântului Ignatie deci, episcopul este de neînlocuit, pentru că în Biserică lucrează ca mijlocitor al lui Dumnezeu, pentru că este „*chip al Tatălui*",[43] continuare a lucrării Domnului și a apostolilor.

---

[38] *Epistola ad Smyrnaeos*, I, *P. G.*, t. 5, col. 707B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 159.
[39] Cf. John Behr, *op. cit.*, pp. 84-85.
[40] Vezi în acest sens excelenta lucrare a lui C. T. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, în col. Studies in Biblical Literature, 12, New York; Peter Lang, 2000.
[41] Sf. Clement Romanul, *Epistola ad Corinthios*, Cap. 40-41, *P. G.*, t. 1, col. 287A-291B ; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 67.
[42] *Epistola ad Philadelphenses*, Cap. VII, 1, *P. G.*, t. 5, col. 702C; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 180; Cf. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Michigan: Eerdemans, 1983, p. 291-293.
[43] *Epistola ad Trallianos*, Cap. III, 1, *P. G.*, t. 5, col. 678A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 171.

b) Unitatea Bisericii

Doctrina despre Biserică a Sfântului Ignatie este una originală, de mare profunzime (dacă ne gândim la data la care a fost elaborată n. n.), cu un larg ecou și un profund impact pe tot parcursul epocii patristice. Viziunea sa eclesiologică nu e abstractă, ci exprimă o credință și o experiență profund trăite ale întregii ființe a Bisericii. Eclesiologia sa „*este epopeea vieții sale,*”[44] după cum rezultă clar din cuvintele adresate credincioșilor lui din Magnezia: „În lanțurile pe care le port eu, sunt Bisericile cărora le doresc unirea cu trupul și Duhul lui Iisus Hristos, viața noastră veșnică, unire în credință și dragoste, căreia nimic nu îi trece înainte și, ceea ce este și mai important, unire cu Iisus și Tatăl; în care răbdând și scăpând de toată ispita Stăpânului veacului acestuia (Ioan 14, 30), vom avea parte de Dumnezeu.”[45]

Misionar activ și martor fidel al progresului credinței și Bisericii din a doua jumătate a secolului I și primii ani ai secolului II, Sfântul Ignatie a înțeles că, deși se aflau în cuptorul persecuției care amenința să le mistuie, Bisericile creștine se dezvoltau, însuflețite de focul credinței și al dragostei, reușind să atragă la sânul lor pe tot mai mulți păgâni. Dar el era la curent și cu anumite aspecte negative și anume că unii creștini nu se supuneau sau se supuneau cu greu ierarhiei bisericești, formată din episcopi, preoți și diaconi. Spiritul acesta de opoziție, de neascultare sfărâma unitatea comunităților creștine, sortindu-le dezintegrării. Pe de altă parte, ereticii – docheții și iudaizanții – amenințau unitatea de doctrină și de cult a comunităților eclesiale.

Sfântul Ignatie definește Biserica pentru prima dată ca „*Biserica universală*” (Η Καθολική Εκκλησία). [46] Acest termen polisemantic are întâi sens geografic: „Biserica ce se întinde peste tot pământul”, prin episcopii ei statorniciți până la marginile lui.”[47] Dar această formulă înseamnă mai ales forța de unitate a Bisericii unită cu Iisus Hristos și Iisus Hristos unit cu Tatăl, „pentru ca toate să fie în unitate... Nimeni să nu se înșele: dacă cineva nu e înlăuntrul altarului, e lipsit de «pâinea lui Dumnezeu» (Ioan 6, 33).”[48] Biserica deci unește pe toți și pe toate, simfonizându-le. Motorul acestui proces de simfonizare, este – după Sfântul Ignatie, rugăciunea care se săvârșește sub conducerea episcopului și a restului ierarhiei. Dacă rugăciunea a două persoane are o mare putere, cu cât mai mult are aceea a episcopului și a întregii

---

[44] Cf. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 1...., p. 143.
[45] *Epistola ad Magnesios,* Cap. I, 2, *P. G.*, t. 5, col. 663AB; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p.165.
[46] *Epistola ad Smyrnaeos,* Cap. VIII, 2, *P. G.*, t. 5, col. 713B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 184.
[47] *Epistola ad Ephesios,* Cap. III, 2, *P. G.*, t. 5, col 647B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 158.
[48] *Ibidem,* Cap. V, 1-2, col. 647C – 650A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 159.

Biserici. [49] „Rugați-vă fără încetare pentru ceilalți oameni – recomandă efesenilor Sfântul Ignatie – căci există în ei nădejdea pocăinței de a ajunge la Dumnezeu. Îngăduiți-le cel puțin prin faptele voastre să vă fie ucenici. În fața mâniei lor, fiți blânzi, în fața megalomaniei lor fiți smeriți, în fața hulilor lor faceți rugăciuni, în fața sălbăticiei lor, voi fiți «tari în credință»(Coloseni 1, 23), în fața sălbăticiei lor fiți pașnici."[50] Găsim aici metoda misionară de a extinde Biserica printre necreștini. Lucrarea aceasta se făcea de către conducerea Bisericii, care era ierarhia bisericească în frunte cu episcopul.

Biserica – în viziunea Sfântului Ignatie – este constituită din episcop, preoți și diaconi. Această unitate este dată de Hristos, care este unit cu Biserica, așa cum este el unit cu Tatăl. [51]

Fără episcop, preoți și diaconi nu se poate vorbi de Biserică. În concepția Sfântului Ignatie, episcopul devine punctul sensibil și concret al unității Bisericii. Legătura cu episcopul este premisă a unirii omului cu Dumnezeu și totodată dovada acestei uniri, adică dovada că cea persoană aparține Bisericii. Dacă nu avem unirea credincioșilor cu episcopul nu avem „*Biserica sobornicească*". Episcopul este considerat ca fiind cumva cea vrednică a preoțimii și a diaconilor;[52] în episcop este de asemenea toată mulțimea credincioșilor. [53] Preoții – afirmă Sf. Ignatie, sunt uniți cu episcopul cum sunt unite coardele cu chitara. [54] Cu aprobarea episcopului, preoții pot face slujbele pe care le face episcopul. [55]

De aceea, Sfântul Ignatie îndeamnă pe magnezieni „să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistătător pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoți care sunt în locul soborului Apostolilor și pe diaconi care-mi sunt așa de dulci și cărora li s-a încredințat slujirea lui Iisus Hristos, Care mai înainte de veci, era la Tatăl și la sfârșit s-a arătat. Asemănându-vă, dar, în purtări cu Dumnezeu, respectați-vă unul pe altul... totdeauna să vă iubiți unul pe altul în Iisus Hristos. Să nu

---

[49] *Ibidem,* Cap. V, 2, col. 650A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 159.
[50] *Ibidem,* Cap. X, 1-2, col. 654A; *P. S. B*, nr. 1, București, 1979, p. 160-161.
[51] „... cu atât mai mult vă fericesc pe voi, că sunteți atât de uniți cu episcopul vostru, cum e unită Biserica cu Iisus Hristos și cum e unit Iisus Hristos cu Tatăl..." (*Ibidem,* Cap. X, 1, col. 647C; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 159).
[52] *Epistola ad Magnesios,* Cap. XIII, 1, *P. G.,* t. 5, col. 647A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 168.
[53] *Epistola ad Trallianos,* Cap. I, 1, *P. G.*, t. 5, col. 675A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 170.
[54] „... venerabila noastră preoțime, vrednică de Dumnezeu, este așa de unită cu episcopul ca și coardele cu chiatara. De aceea, este cântat Iisus Hristos în unirea voastră și în armonioasa voastră dragoste." (*Epistola ad Ephesios,*
Cap. IV, 1, P. G., t. 5, col. 647B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 1979, p. 158.)
[55] *Epistola ad Smyrnaeos,* Cap. VIII, 1, *P. G.,* t. 5, col. 714B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 184.

fie nimic între voi care să vă poată dezbina, ci uniți-vă cu episcopul și cu întâistătătorii voștri, potrivit chipului și învățăturii nemuririi."[56]

Caracterul sacru al ierarhiei, comportarea credincioșilor asemenea aceleia a lui Dumnezeu, acțiunea lor în comun ca a unei singure minți, respectul și dragostea reciprocă, fac din Biserică un altar al nemuririi prin unitatea în unul și același Iisus Hristos. Stabilită după Duhul lui Iisus Hristos și întărită de voința Sa în Sfântul Duh, ierarhia realizează unitatea Bisericii prin sângele hristic euharistic: „Căutați dar, să participați la o singură Euharistie; că unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu Sângele Lui; unul este jertfelnicul (altarul n. n.), după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii... pentru ca ceea ce faceți, s-o faceți după Dumnezeu."[57] Trupul și sângele unice ale lui Hristos din care derivă ierarhia și credincioșii, dau Bisericii, în viziunea Sfântului Ignatie, o unitate desăvârșită. [58]

c) Teologia realității euharistice sau realismul euharistic

În toate Epistolele sale – excepție făcând doar Epistola către Romani – Sfântul Ignatie urmărește să întărească în sufletul membrilor Bisericilor cărora se adresează, simțământul de unitate creștină. În viziunea sa, unitatea aceasta se păstrează: 1) prin supunerea și ascultarea creștinilor de episcop, care este centrul vieții bisericești; 2) prin păstrarea adevăratei credințe, fugind de doctrinele eretice; și 3) prin viețuirea în Hristos.

Problematica realității euharistice a devenit temă de teologhisire pentru Sfântul Ignatie, atunci când a abordat concepțiile eretice dochetiste, care au pătruns în comunitățile eclesiale din Asia Mică. Diavolul – „Stăpânitorul veacului acestuia" (Ioan 14, 30) – n-a cunoscut „trei taine răsunătoare care s-au săvârșit în tăcere lui Dumnezeu" și anume: „Fecioria Mariei, nașterea lui Hristos din Ea și moartea Domnului."[59] Tot diavolul (cel ce dezbină n. n.) este sursa tuturor ereziilor, de aceea, față de erezii și eretici, Sfântul Ignatie folosește termeni deosebit de duri. Astfel, el îi îndeamnă pe tralieni pe un ton categoric: „Fugiți, dar, de vlăstarele cele rele, care dau

[56] *Epistola ad Magnesios*, Cap. VI, 1-2; *P. G.*, t. 5, col. 667B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 166.
[57] *Epistola ad Philadelphenses*, Cap. IV, *P. G.*, t. 5, col. 699B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 179.
[58] Unitatea aceasta începe să se realizeze încă înainte de Întrupare, căci acest Hristos este Fiul lui Dumnezeu coetern cu Tatăl: „... El este ușa Tatălui, prin care intră Avraam, Isac, Iacob, profeții, Apostolii și Biserica. Toate acestea duc la unirea cu Dumnezeu" (*Ibidem*, Cap. IX, 1, *P. G.*, t. 5, col. 706A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 181.)
[59] *Epistola ad Ephesios*, Cap. XIX, 1, în *P. G.*, t. 5, col. 659A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 163.

naștere la rod purtător de moarte, din care dacă gustă cineva, moare îndată.”[60] De asemenea, „copiii luminii adevărului” sunt sfătuiți să evite dezbinările și învățăturile rele, deoarece „mulți lupi, care par nevrednici de credință, robesc cu plăceri rele pe cei care merg pe calea lui Dumnezeu.”[61] Ereticii – adică „cei care nu vorbesc despre Hristos” – mai sunt numiți: „buruieni rele,”[62]; „coloane funerare și gropi de morți”[63] și „avocați ai morții.”[64]

Împotriva celor care tăgăduiesc realitatea trupului Mântuitorului, Sfântul Ignatie afirmă: „Dacă după cum spun... necredincioșii, Hristos a pătimit în aparerență – El trăind în aparență – pentru ce port eu lanțuri, pentru ce doresc să mă lupt eu cu fiarele? Deci, degeaba mor. Spun eu oare minciuni despre Domnul?”[65] Credincioșii sunt avertizați: „Fiți surzi, dar, când cineva vă vorbește altceva decât de Hristos, Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat s-a născut, a mâncat și a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont, Care cu adevărat a fost răstignit și a înviat în văzul celor cerești, al celor pământești și al celor dedesupt; Care cu adevărat a înviat din morți, înviindu-l pe El Tatăl Lui; după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Hristos Iisus și pe noi, care credem în El fără de Care nu avem viața cea adevărată.”[66] Reluând o serie de citate din Isaia (5, 26; 49, 22; 62, 10) și din *Epistola Sf. Ap. Pavel către Efeseni* (2, 16), care se referă la Crucea lui Hristos, Sfântul Ignatie o ridică ca drapel sau stindard, fiind cea care unește pe toți credincioșii statornici în credința lor. Creștinii fiind țintuiți oarecum pe Cruce, devin rodul Patimii lui Hristos, în singurul trup al Bisericii Sale. Accentuarea faptului că Hristos a suferit „cu adevărat” reprezintă argumentul forte împotriva doctrinei dochetiste. [67] Astfel,

---

[60] *Epistola ad Trallianos*, Cap. XI, 1, în *P. G.*, t. 5, col. 683A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 173.
[61] *Epistola ad Philadelphenses*, Cap. II, 1, *P. G.*, t. 5, col. 698B*; P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 178.
[62] *Ibidem*, Cap. III, 1, col. 699A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 179.
[63] *Ibidem*, Cap. VI, 1, col. 702AB, *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 179-180.
[64] *Epistola ad Smyrnaeos*, Cap. V, 1, *P. G.*, t. 5, col. 711A; *P. S. B.*, nr. București, 1979, p. 183.
[65] *Epistola ad Trallianos*, Cap. X, 1, în *P. G.*, t. 5, col. 682C; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 172.
[66] *Ibidem*, Cap. IX, 1-2, 682B, *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 172.
[67] Vezi și *Epistola ad Smyrnaeos*, Cap. II-IV, *P. G.*, t. 5, col. 707C-712B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 182-183. De asemenea este demn de observat accentul pe care îl pune Sf. Ignatie pe descrierea lui Hristos ca Dumnezeu, utilizând într-un mod oarecum spectaculos, cuvântul „Dumnezeu” articulat (ὁ Θεός = Dumnezeul). Aceasta este caracteristic pentru Sfântul Ignatie și indică foarte bine familiaritatea sa cu scrierile Sfântului Ioan Evanghelistul. La fel ca la Evanghelistul Ioan, această utilizare articulată a cuvântului „Dumnezeu” cu referire la Iisus se face pe baza recunoașterii faptului că El este Fiul (singurului adevărat) Dumnezeu, Tatăl Său. (Cf. John Behr, *op. cit.*, p. 84). Alte mărturisiri de credință cristalizate pot fi găsite în scrierile Noului Testament, la *Romani 1, 3-4; I Corinteni 8, 6*; *I Timotei 2, 5-6*; *I Petru 3, 18-22* (Vezi J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 3rd edition, London: Longman, 1972, p. 1-29).

un anumit aspect din *kerygma* care mai înainte ar fi socotit de la sine înțeles, anume că Iisus Hristos a fost cu adevărat om, trebuie acum menționat explicit.

Realitatea Patimilor și realitatea Învierii lui Hristos sunt – în viziunea Sfântului Ignatie – premisa necesară prezenței Sale reale în Euharistie. Realitatea în general a legăturii credinciosului cu Hristos, care prin Euharistie devine propriu-zis amestec, o numim realitate euharistică.

Sfântul Ignatie, așa cum am precizat mai sus, consideră că acea euharistie este autentică, adică bună, care este săvârșită de episcop sau de delegatul episcopului. El proclamă fără echivoc că: „... Euharistia este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul care a pătimit pentru păcatele noastre și pe care Tatăl, cu bunătatea Sa, L-a înviat. [68] Aceia „care se împotrivesc darului lui Dumnezeu, mor datorită tăgadei lor."[69]

Realitatea euharistică mărturisită de o serie de texte ignatiene este impresionantă și ea a constituit pentru unii cercetători motiv să se refere la „misticismul" Sfântului Ignatie. Nu este vorba însă de niciun fel de „*misticism*" – care are tot felul de faze și etape necunoscute autorului nostru -, ci „despre un entuziasm mișcător, înflăcărat și nemărginit pentru unirea sa (sau, mai bine zis, amestecarea sa) cu Domnul, care va culmina cu martirul, către care merge ca un cerb însetat."[70] Această dorință de nestăvilit este reflectată în cuvintele adresate credincioșilor din Roma: „... Eu știu ce mi-e de folos... Nici o făptură din cele văzute și din cele nevăzute să nu caute să mă împiedice de a dobândi pe Hristos! Să vină peste mine foc și cruce, haite de fiare, tăierea cărnii, împărțirea trupului, risipirea oaselor, strivirea mădularelor, măcinatul întregului trup, relele chinuri ale diavolilor. Să vină toate, numai să dobândesc pe Hristos! La nimic nu-mi vor folosi desfătările lumii, nici împărățiile veacului acestuia. «Mai bine-mi este să mor», (I Corinteni 9, 15) în Hristos Iisus, decât să împărățesc marginile pământului. Pe acela îl caut, Care a murit pentru noi; pe Acela îl vreau, Care a înviat pentru noi. [71]"

Dragostea pentru Domnul și realitatea unirii cu El, îl mistuie pe Sfântul Ignatie și îl transformă în „*Teofor*". El ține să ajungă la Hristos, prin patimă și moarte, așa cum Hristos a ajuns la Dumnezeu – Tatăl. El nu e decât o *jertfă*, ca să ajungă pâine curată a lui Hristos, să învieze ca *liber* și ca *om*, ca „*omul nou*", cum era Însuși Hristos.

---

[68] *Epistola ad Smyrnaeos,* Cap. VIII, 1, în *P. G.*, t. 5, col. 714A; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 184.
[69] *Ibidem*; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 184.
[70] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie,* vol. I ..., p. 170.
[71] *Epistola ad Romanos,* Cap. V, 3; VI, 1, în *P. G.,* t. 5, col. 691AB; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 176.

Această „imitare” a lui Iisus Hristos, care implică prezența hristică în interiorul ființei umane, nu înseamnă misticism, pentru că el este mistuit de dorința de a se uni cu Hristos, imitând moartea și învierea Stăpânului și devenind astfel ucenicul Acestuia. Moartea martirică pe care și-o dorea Sfântul Ignatie, nu era o „copie” a unui model exterior și îndepărtat, ci unirea cu Hristos, care s-a născut cu adevărat, a suferit și a murit cu adevărat, și a înviat cu adevărat, nu în aparență sau mistic simbolic. [72]

Această viziune a sa este confirmată de concepția sa despre Euharistie, care este realitatea Trupului și Sângelui lui Hristos care dau viață celui ce se împărtășește cu ele după cuvântul Domnului: «Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce crede în Mine, nu va înseta niciodată» (Ioan VI, 35). Euharistia este „leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos.”[73] Afirmațiile acestea nu au un sens pur simbolic, ci și realist, pentru că ele se referă la câștigarea vieții veșnice în Iisus Hristos. Sfântului Ignatie nu-i mai place hrana perisabilă și plăcerile acestei lumi, de aceea el le mai scrie acelorași creștini romani: „Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este Trupul Lui Iisus Hristos, Cel din sămânța lui David, iar băutură vreau Sângele Lui, care este dragoste nestricăcioasă.”[74] Sângele lui Hristos e fluidul care dă viață, ca într-un sistem de vase comunicante, întregului ansamblu al existenței, de la Dumnezeu și îngeri până la oameni și tot ce viază în cosmos, idee ce va fi reluată și aprofundată de Sf. Atanasie, marii Părinți Capadocieni, Pseudo-Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul.

***

Observăm că primul Părinte și Învățător al Bisericii – Sfântul Ignatie Teoforul – este și primul scriitor bisericesc, care pe baza teologiei ioaneice și a celei pauline dezvoltă o teologie a unirii cu Domnul și o teologie a martiriului. Gândirea sa teologică marchează un pas pe cât de important, pe atât de îndrăzneț în mersul vieții Bisericii.

[72] „Iisus Hristos și Ignatie – precizează Preotul Ioan G. Coman, au trăit și au murit în istorie cu efecte pentru istorie, dar și pentru transistorie sau pentru mistică” (*Patrologie*, vol. 1, ... p. 142).
[73] *Epistola ad Ephesios,* Cap. XX, 2, în *P. G.,* t. 5, col. 662AB; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 164.
[74] *Epistola ad Romanos,* Cap. VII, 3, în *P. G.,* t. 5, col. 694B; *P. S. B.*, nr. 1, București, 1979, p. 177.

Vremelnicie și veșnicie la țăranul român în reflecția filozofică a lui Ernest Bernea

Vasile VLAD

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”,
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract: To the philosopher and ethnologist Ernest Bernea, the Romanian village represents the most expressive and teh richest document of the nation’s history. In its archaic period – until the middle of the 19th century – the village was a living social reality, balanced, harmonious, a self standing organism, a perfect one. Towards the end of the 19th century and during the 20th century, the Romanian village suffered major changes. Instead of a traditional settlement, with autochthonous order of life, isolated from the modern world, the village has ended being an open social form, strongly influenced by the urban individualism, with a spiritual dynamic increasingly emptied of traditional values. The tradition – as ancient Romanian way of being – it has been transferred by the village’s modern spirit in a study object for ethnologists and sociologists, and in decorative-festive element evoked on the commemorative occasions of the national history. The present study aims to capture aspects from the world of the Romanian traditional and modern village, by analyzing the notion of time in the philosophical reflection of the ethnologist Ernst Bernea.
Keywords: *archaic village, calendar’s reformation, eternity, immanent, modernity, time, transcendent, transitoriness, village civilization.*

La inițiativa profesorului Dimitrie Gusti, sub egida Institutului Social Român, s-a realizat în anii 1925-1948 cea mai amplă cercetare de tip sociologic asupra cadrelor existențiale ale țăranului român și ale satului tradițional. Cooptat între membrii echipelor monografice, Ernest Bernea (1905-1990) a realizat o trilogie asupra filozofiei populare a românilor bazată pe interpretarea de materiale autentice obținute în urma cercetării în teren a zonelor Gorj și Țara Bârsei. Trilogia intitulată *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român,* cu textul original și complet, a apărut abia in 1997. Volumul reunește studiile *Reprezentarea spațiului (1966), Reprezentarea timpului (1969)* și *Reprezentarea cauzalității (1972).* Aceste studii au mai văzut lumina tiparului în volumul *Cadre ale gândirii populare românești* (1985, Editura Cartea Românească) însă fiind publicate în perioada atee comunistă au suferit modificări fie din partea cenzurii oficiale, fie din inițiativa autorului, care, după experiența din lagăre, închisori și domiciliu forțat din anii 1939-1962 și-a autocenzurat scrierile.

Studiul de față încearcă să surprindă reflecția filozofică a lui Ernest Bernea asupra *vremelniciei* și *veșniciei,* componente ale timpului ce-au încadrat[1] și organizat viața țăranului român în comunitățile sătești tradiționale. Cercetarea în teren de tip sociologic realizată de Ernest Bernea a generat *descifrarea unui mod specific de a gândi*[2] a țăranului român, iar concluziile publicate în studiile amintite constituie documente etnografice vii, de primă linie, cu referire la ființa națională românească. Satul românesc a cunoscut cel puțin patru etape în devenirea lui istorică/ temporală:

- **satul românesc tradițional, care a aparținut unei civilizații populare străvechi, ce s-a plămădit și a durat odată cu poporul nostru**[3]**;**
- **prefacerile așezărilor sătești în urma inițiativelor statului modern, începând cu a doua jumătate a veacului al XIX-lea;**
- **criza civilizației române sătești proprie secolului al XX-lea în urma celor două războaie mondiale**[4]**;**
- **satul românesc în modernitate**[5]**.**

Vechiul sat românesc era o așezare sub semnul și puterea unor *orânduieli* a căror natură depășea cel mai adesea voința omului, *orânduieli* ieșite dintr-un fond originar și transmise succesiv generațiilor sub formă de obiceiuri care au reglementat secole la rând ritmul vieții personale, familiale și sociale atât a țăranului român cât și întregul sistem de credințe prin care țăranul percepea viața cu toate aspectele ei[6].

Reformele agrare și politico-administrative din România în secolul al XIX-lea, transformările economiei naționale a căilor de comunicație și a vechilor târguri în orașe moderne au influențat vechea formă de viață a satului tradițional[7]. Într-un ritm mai lent în anumite zone și în chip accelerat în altele mentalul colectiv a fost afectat iar puterea orânduielilor de veacuri a slăbit. Lucrurile s-au accentuat în veacul al XX-lea, după cele două conflagrații mondiale, când civilizația română

---

[1] Afirmațiile, ideile și reflecțiile ce vor fi prezentate în acest studiu, încearcă să redea cât mai fidel gândirea lui Ernest Benea. Contribuția mea se rezumă doar la selecția ideilor din vasta gândire asupra lumii sătești și asupra timpului la țăranul român a marelui filozof. De aceea voi evita pe cât cu putință, repetarea deasă a afirmațiilor de tipul: *Ernest Benea spune* sau *în perspectiva lui Ernest Benea*, întrucât studiul de față se vrea un expozeu asupra gândirii acestuia.

[2] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 8

[3] Ernest Benea, *Civilizația sătească românească*, p. 160

[4] Ernest Benea, *Civilizația sătească românească*, pp. 161-162

[5] Ernest Benea, *Civilizația sătească românească*, p. 162

[6] Ernest Benea, *Civilizația sătească românească*, pp. 160-161

[7] Ernest Benea, *Civilizația sătească românească*, p. 161

sătească a intrat într-o criză ireversibilă. Nu au fost afectate doar structurile exterioare ale comunității sătești ci însăși viața interioară a țăranului român a căpătat un profil spiritual dezrădăcinat și străin de vechile daturi ale tradiției[8]. Modernitatea târzie a inaugurat noul *sat planetar* în care obiceiurile sau valorile tari ale satului tradițional au fost transferate în elemente de cultură festivistă[9].

1. „Veacul" și veșnicia în „veac"

Satul românesc de tip tradițional a fost o lume cu sensuri și forme proprii. Țăranul gândea, simțea și acționa în cadrul unor rânduieli legate de forme tradiționale și de o filozofie de viață specifică[10].

Mentalitatea generală a satului străvechi a generat o lume bine închegată, organică, suficientă sieși, clădită pe un sistem de credințe și reprezentări colective în care elementele bisericești creștine și practicile magice erau întrepătrunse și ordonau toate expresiile de viață personală și comunitară ale țăranului român.

Una dintre temele definitorii ale mentalității satului tradițional a fost și cea a *timpului*. Țăranul român vedea în timp *un dat cu o natură proprie,* cu valori și sensuri proprii, o realitate cu origini dincolo de lumea creată și prin aceasta un *dat obiectiv* și o forță capabilă să condiționeze existența locuitorilor de la sate[11]. Având însușiri proprii timpul era perceput în independență față de viața omului pe care o încadra și o ritma specific:

> „Noi zicem timp – cugeta unul dintre țăranii respondenți – și mai zicem vreme și cine mai știe cum. Timpu e ăla de-l vedem în ceas sau o fi altu, dar eu știu una: timpu e așa, ca o viață de om sau o zi sau un ceas: tot timp e. Când faci ceva cați să ții seama și de timp, fie că mergi la holdă sau la biserică. Timpu e timp, da nu-i la fel, nici în câmp, nici în casă și trebuie să-i ții rândul. Toate lucrările se fac la timp"[12].

Țăranul știa că el există în timp, în sânul timpului, că s-a născut în timp, că viața lui însemna călătorie în timp și că-și va încheia viața tot în timp. Marea trecere (aspectul curgător, trecător și distrugător al timpului) era sentimentul dominant al vieții zilnice:

> „faci o haină și se trece, faci o casă și se trece; toate se trec și de faci o împărăție. Iacă, am fost tânără și nu mai sunt. (…) Și nici nu știu cum s-au făcut; doar văd

---

[8] Ernest Benea, *Civilizația sătească românească*, p. 163
[9] Ernest Benea, *Civilizația sătească românească*, p. 161
[10] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, p. 135
[11] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, pp. 136-137
[12] Vlad Maria,83 de ani, Tohanu vechi, Brașov, 1965, cf. *Ibidem*, p. 143

că toate s-au trecut: și lemnu ăl mai tare putrezește și feru ruginește și omu se ofilește! Ce mai vrei?!"[13]

Țăranul român avea o denumire specifică pentru timp ca perioadă în care își desfășura existența lumea și omul: folosea denumirea de *veac*. *Veacul* însemna timpul întreg al existenței: „veacul e așa cât ține lumea, de la început, că-i odată cu ea și sfârșește cu ea. Veacu-i veac și cât e de mare da tot se sfârșește"[14].

A trăi în *veac* înseamnă a aparține acestei lumi și a fi subordonat aspectului trecător al timpului. Însă pentru mentalitatea satului tradițional *veacul* era o realitate care se consuma într-o alta, superioară, ce aparținea lui Dumnezeu. Deși distincte ca natură[15], veacul/ vremelnicia și veșnicia nu erau separate la nivelul existenței umane. Veacul sau timpul pământesc al țăranului era îmbogățit de contactul necontenit cu Împărăția lui Dumnezeu. De aceea timpul ca *veac* ducea în mod firesc dincolo de trecător, adică în eternitate/veșnicie. În felul acesta implacabila trecere a veacului nu mai reprezenta o sursă de pesimism iremediabil ci, dimpotrivă, un motiv de vitalitate întrucât totul se desfășura în interiorul eternității. Pentru țăranul român veșnicia alimentează vremelnicia și astfel veacul devine un chip al eternității. Între timp și eternitate nu mai este nici separare și cu atât mai puțin excludere. „Cele două zone existențiale, pentru țăranul român nu sunt două lumi închise; dimpotrivă, existența lor implică în mod necesar o legătură substanțială și continuă"[16].

Mai trebuie precizat că pentru mentalitatea sătească tradițională veșnicia nu era o categorie filozofică abstractă și impersonală. Ea reprezenta lumea lui Dumnezeu Cel personal. Dacă omul există în *veac* (timp), Dumnezeu este dincolo de condiționările timpului, însă prezent ca principiu și sens al tuturor celor neschimbătoare și schimbătoare, cauză personală a tuturor lucrurilor și cauză personală a timpului. În acest fel viața țăranului atârna de voia lui Dumnezeu care,

---

[13] Popescu Maria, 60 de ani, Runc Gorj, 1930, cf. *Ibidem,* p. 144

[14] Țîntea Ion Stanciu, 83 de ani, Poiana Marului, Brașov,1964, cf. *Ibidem,* p. 148

[15] *„Noi oamenii suntem în veac unde toate se schimbă, toate trec; numai Dumnezeu e veșnic. Ce rămâne din cât durăm noi aici? Atât cât facem voia lui Dumnezeu. In lumea asta sunt lucruri frumoase, da se trec; când iți pui mintea și judeci te-apucă jalea; nu poți opri lumea în loc. Dincolo zice că nu e așa, e altfel; zice că nu se mai stinge și totu-i veșnic. De ce?; că acolo e Împarația lui Dumnezeu"* Vlad Ana, 61 de ani, Tohanu Vechi, Brașov, 1964, cf *Ibidem,* p. 148*; „Lumea noastră-i trecătoare; așa e aici pe pământ: duce cât duce și altu îi ia locul. Uită-te și la pomi și la dobitoace și la om: toate sunt trecătoare; să trec ele și împărațiile de le crezi că nu se mai sfârșesc. Dincolo, în lumea ailaltă, zice că ce este nu se mai schimbă; in lumea de dincolo e așa că nu mai e trecut și nici viitor, că-i lumea lui Dumnezeu. Toate-s într-un fel și așa rămân",* Șerban Irina, 80 de ani, Tohanu Nou, Brașov, cf *Ibidem,* p. 149

[16] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 150

pe de o parte, ordona toate rânduielile existențiale și, pe de altă parte, asigura neschimbabilitatea obiceiurilor ce alcătuiau tradiția sătească. Viața interioară a țăranului dobândea astfel *stabilitatea* ce-o trecea dincolo de efemer și *puterea* ce o făcea capabilă să transfigureze până și moartea. Tot ce aparținea veacului/timpului trecător își avea începutul în Dumnezeu de la Care și prin Care porneau toate cele ce se desfășurau în lume. Cu alte cuvinte veacul era creația lui Dumnezeu și în mâna/puterea Lui stăteau începutul și sfârșitul a toate. În acest fel începutul și sfârșitul veacului nu constituiau două puncte la capătul unei linii, nu erau nici neant, nici infinit ci, pentru țăranul român însemnau Facerea și Judecata de Apoi. Vremelnicia curgea fără încetare între aceste două momente dar nu haotic ci ca un prezent încărcat de eternitate. Ernest Bernea subliniază:

> „Țăranul român nu se desparte niciodată de permanență adică de etern. El simte și crede continuu într-o viață eternă pentru că el simte și crede în Dumnezeu. A nu vedea eternitatea în prezent înseamnă a nu-L vedea pe Dumnezeu; ori țăranul Îl are (…), iar lumea începe și se sfârșește cu Dumnezeu; omul începe și se sfârșește tot în Dumnezeu. La moartea unui om, o femeie din țara Oltului spunea: „să îi fie sfârșitul ca începutul”, ceea ce ne dovedește că în credințele populare tradiționale sfârșitul se transformă, desigur pe alt plan decât cel al lumii sensibile, în eternitate, unde este tot una cu începutul”[17].

Pentru țăranul român veșnicia cuprindea, integra și așază în sens tot ce este legat de timp ca veac. Lumea întreagă a satului românesc tradițional era legată de prezența eternului. Țăranul credea în viața veșnică și vedea prezența lui Dumnezeu pretutindeni în cadrul său existențial. El participa încă din viața temporară la viața eternă. Timpul ca veac era astfel o realitate vie, revelată[18]. Interferența și conlocuirea reciprocă dintre veac și eternitate a generat în mentalitatea sătească tradițională o temă majoră pentru viața țăranului român – problema *soartei*.

2. *Soartă* sau *predestin* și *libertate* ca *destin* în filozofia populară a țăranului român

În satul tradițional ideea de *soartă,* adică de *predestinare* a cursului vieții omului apare foarte pregnant. Țăranul știa că fiecăruia îi este hotărâtă viața cu evenimentele ei încă de la naștere. Soarta putea fi mai mult sau mai puțin rigidă însă nu suferea excepție.

---

[17] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, p. 152.
[18] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, p. 153.

„Când vii pe lume ai o soartă; trăiești și mori așa după cum ți-a fost sortit. Că o fi drept sau n-o fi drept, da mergi așa după cum ți-a fost sortit. Trece timpul și se împlinesc toate după cum ți-o fost dat. Vezi, mie îmi vine a face într-un fel sau în alt fel, da tot acolo ajung, după cele sortite la început, atunci când te-ai născut. Orice ai face, timpu merge așa după om, după legea pusă în el de la început”[19].

Predefinirea mersului omului în viață se face fie la momentul zămislirii, fie la cel al nașterii:

„Timpu e soartă, așa te duci cum ți-e soarta. Vezi, de când te naști mergi cum ți-a fost sortit. Se mai zice că soarta vine de când te zămislești. Cine mai poate schimba ce-a fost dat de la început? Și lumea o fost făcută de la-nceput într-un fel și nu să schimbă nimic. Lucrurile merg așa după rânduiala lor”[20].

Soarta e stabilită de ursitoare:

„Ursitoarele-s ca niște fete – da nu le-a văzut nime – ele vin la fereastră de ursesc și ce spun ele e bun spus. Ursitoarele vin noaptea când e liniștea mai mare; ele vin de-ndată ce s-a născut copilu”[21]; „Copilul se naște cu ursita lui (…) Ursita arată cum o să-și treacă omu timpu în viață”[22].

Deși credea în soartă ca într-un dat de neocolit, țăranul român nu îndepărta nici ideea că omul ar putea să-și influențeze ursita. Apare astfel credința că soarta ar putea fi influențată în două moduri: fie prin *ameliorarea* ei, fie chiar prin *rescrierea* ei. Ursita putea fi ameliorată prin intervenția celor din casa noului născut. Ursitoarele puteau fi îmbunate prin primenirea locuinței – curățenia, veselia din casă și mesele bogate care le impulsionau la preziceri pentru o viață frumoasă și rodnică a noului născut:

„după ce s-a născut copilu vin ursitoarele; ele vin tot așa la miezul nopții când e liniște mare. Unii cred că vin în a treia noapte după naștere; alții zic că timp de 8 zile pot să vină să ursească. În toată vremea cei din casă, părinții, trebuie să fie tot cu coraje, să se bucure că așa au să fie și ursitoarele când sosesc. Ursitoarele vin mai multe – sunt trei la număr – și trebuie să fie pregătit să le aștepți. Unii mai fac și masă în cinstea lor”[23].

Pe lângă masa pregătită pentru ursitoare, în Oltenia și Moldova un rol determinant îl aveau și actele rituale ce-i reveneau moașei copilului:

„La trei zile de la naștere, moașa pune pe o masă așezată-n colțul dinspre răsărit, în camera unde se află copilu, o cană cu vin, trei turte de grâu unse cu miere, trei

[19] Popa Ion, 50 de ani, Tohanu Vechi, Brașov,1969, cf. *Ibidem,* p. 164
[20] Popa Maria, 50 de ani, Tohanu Vechi, Brașov, 1969, cf. *Ibidem,* p. 165
[21] Bobeica Sofia, 40 de ani, Drăguş Făgăraş, Brașov, 1929, cf. *Ibidem,* p. 165
[22] Pomană Maria, 47 de ani, Zărnești, Brașov, 1970, cf. *Ibidem,* p. 165
[23] Ceauranu Eva, 40 de ani, Runc Gorj, 1930, cf. *Ibidem,* p. 165 – 166

> fire de busuioc și brăcirile (cingătorile de lână foarte lungi pentru înfășurat n. n) moașei, le pune de dorm toate acolo pe masă. Peste noapte moașa visează ursita copilului și vede norocu lui (…) Se pune câte ceva pe masă: lucruri, de mâncare sau altele, că de nu, se supără ursitoarele. Trebuie să le iei în seamă, că altfel sunt rele; așa-s de iuți!”[24].

Întrucât viața omului se desfășoară în *veac,* iar veacul este încărcat de eternitate și se îndreaptă spre Judecata de Apoi, noțiunea de soartă presupunea pentru țăranul român doar acele daturi și cadre exterioare (lumea fizică, familia și istoria) în care se desfășoară viața și faptele omului și nicidecum o prescriere implacabilă ce ar fi suprimat libertatea și responsabilitatea acestuia. Prin această deschidere *soarta devine destin și rost* în care *omul își scrie liber soarta* și este responsabil de fãpturile sale:

> „la animale lucrurile vin numai din afară dar la om mai vin și dinăuntru, că vezi, el are judecată și credință. La om stă altfel socoteala; el are cuget și răspunde”[25];

> „viața omului nu merge oricum; are fiecare soarta lui. Da binele și răul nu vin numa din soartă, din ce ne este dat, ci și din cuget; ele pot veni din dreapta judecată sau din greșeala omului”[26];

> „oamenii vor să meargă în rai; da ce, raiu e pentru răi și leneși? Raiu e sufletu tău și cugetu tău și fapta ta. Lucră pe credință și în buna rânduială că numai așa capeți raiul. Soarta mai e și cum și-o face omu”[27];

> „când vine necazul pe om, zice că așa i-o fost dat, da nu spune că așa o lucrat; toate sunt de la Dumnezeu; da omul nu răspunde?”[28].

Așadar pe coordonatele responsabilității morale și a Judecății de Apoi pentru țăranul satului tradițional noțiunea de soartă devine *destin care coroborează datul și libertatea.* Datul presupunea timpul obiectiv, exterior, determinismele vremelniciei care predetermină și încadrează mersul vieții, iar libertatea înseamnă timpul obiectiv aplicat omului individual și prin aceasta devenit un timp viu, concret, individualizat, un timp al persoanei („viața mai e și după inima noastră”[29]) care își poate croi responsabil soarta. Prin soartă ca destin (rost) determinantele timpului-veac nu sunt anulate ci scoase din categoria fenomenelor mecanice și moarte și translatate în câmpul de experiență viu și creator al libertății persoanei.

---

[24] Arbagic Maria, 31 de ani, Runc Gorj, 1930, cf. *Ibidem,* p. 166
[25] Vîrnav Maria, 30 de ani, Bordei Verde, Brăila, 1938, cf. *Ibidem,* p. 167
[26] Prahoveanu Minuța, 65 de ani, Poiana Mărului, Brașov,1970, cf. *Ibidem,* p. 167
[27] Țîntea Ion Stoicu, 83 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1964, cf. *Ibidem,* p. 167
[28] *Ibidem,* p. 167
[29] Lăzăroiu Ana, 60 de ani, Poiana Mărului, Brașov 1965, cf. *Ibidem,* p. 167

3. *Toate la timpul lor* – puterea *rânduielii* timpului asupra vieții țăranului român

„Nu tot timpul e la un fel; așa vine că nu poți face oricând lucrul tău. Că e nuntă sau rugăciune, că e seceră sau leac, toate țin de timp. Când faci la timp rodește, merge bine”[30];

„și timpul are mersul lui și-i bine să-l cunoști. Când zice: fă toate la vreme, atunci zice că fiecare lucru are vremea lui. Obiceiurile de primăvară sunt de primăvară și se fac așa din sfârșitu lui februar până la Sfântul Gheorghe; ele încep la Dragobete. Da nici nunta (cununia) nu o poți face oricând. Că doar n-o să te cununi în post. Timpu e de tot felu, e deosebit după ceas, după zi sau lună. Omu cu judecată le ia toate în samă și le respectă”[31].

Într-un astfel de orizont al timpului care ordonează ritmul existenței zilnice, țăranului nu-i rămâne decât să se integreze daturilor/rânduielilor spre a folosi cât mai deplin sensul pe care acestea i le oferă. Actele sale vor fi rodnice în măsura în care vor fi săvârșite în sorocul determinat al timpului ce curge. Bunăoară în satul străvechi purcederea într-o călătorie sau începutul unei lucrări trebuiau să țină seama de ziua și de momentul din zi în care acestea debutau:

„așa gândesc eu, că ceasul rău e la miezul nopții. Nu e bine să umbli atunci pe-afară că te poate poci; e așa un timp nesănătos, vezi bine, îl simți în aer, în trupul tău”[32];

„marți și sâmbătă sunt zile rele; nu e bine să pornești la drum și nici să începi ceva. Acestea sunt zile rele; nu-s curate”[33];

”nu poți face toate ori când îți vine. Marțea nu e bine să pleci la drum, vinerea nu coci pâine și nici nu pui în război (la țesut). Sâmbăta nu e bine să începi vreo lucrare că e sfârșit de săptămână; de-aia e ziua morților. Fiecare zi are rostul ei”[34];

„sunt multe ceasuri în zi. Tot așa vine că nu seamănă un ceas cu altu. Când vrei să faci ceva sau vrei să-ncepi să pornești un lucru iei seama la vreme. Tot ceasu are felu lui și norocu lui să lasă pe loc și locu capătă alt înțeles”[35].

La rândul lor actele de ritual foarte numeroase în lumea satului tradițional, aveau la temelie timpul. Țăranul știa că doar săvârșirea lor la vremea rânduită le făcea eficace. Spre exemplu ritualul înmormântării era normat de soroacele zilelor și

[30] Spînu Elisabeta, 73 de ani, Zărnești, Brașov 1969, cf. *Ibidem,* p. 166
[31] Mânecuță Valeria, 72 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1969, cf. *Ibidem,* p. 171
[32] Dima Susana, 55 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1948, cf. *Ibidem,* p. 171
[33] Pasăre Lucia, 60 de ani, Samarinești, Mehedinți, 1950, cf. *Ibidem,* p. 172
[34] Turtubă Ana, 73 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1965, cf. *Ibidem,* p. 182
[35] Țîmpău Anton, 60 de ani, Fundu Moldovei, Bucovina, 1928, cf. *Ibidem,* p. 188

ceasurilor din zi: îngropăciunea, priveghiul, paza gropii ș. a., își aveau cadența precisă determinată de timp. În zona subcarpatică a Olteniei pe Valea Jiului călătoria mortului era însoțită de *cântecul Zorilor* de dinaintea răsăritului prin care se invoca întârzierea venirii pe cer a soarelui pentru că sufletul să se poate găti de plecare: „zorilor, zorilor, / zorilor, surorilor, / voi să nu grăbiți/să ne năvăliți/" cântau un grup de femei cu fața spre răsărit când se arăta roșeața pe cer"[36].

Riturile de medicație, vrăjile, farmecele, descântecele, făcutul, desfăcutul, adică întreaga listă a actelor magice proprii lumii satului românesc, erau legate tot de timp. Un descântec de *deochi, de dragoste, de soarele ăl mare, o vrajă de chemare a iubitului, de luat laptele de la vite* și altele, trebuiau, pentru ca să-si atingă scopul, să respecte regula timpului de săvârșire: *„*Zorile, amiaza, asfințitul sunt momente în care e bine să fie săvârșite aceste acte. Seara, miezul nopții, înainte de cântători în puterea nopții sau spre ziuă sunt la fel folosite mai ales pentru magie distinctivă"[37].

Rânduiala timpului nu reglementa doar riturile de medicație și practicile magice ci și activitățile majore ale vieții precum construirea unei case, lucrarea ogorului, confecționarea îmbrăcăminții, pețitul, logodna, nunta și altele. Din respectarea sorocului de săvârșire, activitățile respective deveneau rodnice sau paguboase, eficace sau ineficace – pentru că timpul avea putere fastă sau nefastă. Țăranul român vorbea despre *puterile timpului* sau *puterea vremii.* Era încredințat că timpul avea puteri și că putea să influențeze pozitiv sau negativ viața în comunitățile tradiționale. De aceea în lumea satului era foarte important ca țăranul să respecte regulile timpului pentru ca *„ceasurile și zilele rele"* să nu afecteze viața de obște.

4. Timpul sacru și timpul profan

Timpul țăranului român era ritmat și organizat de *Calendar*. Iar *Calendarul* satului tradițional însemna totalitatea obiceiurilor străvechi, moștenite din bătrâni, care transmiteau nealterată viața originară, organică și arhaică precum și lucrarea veșnică a lui Dumnezeu ce se revărsa în lume în/ca sărbători. Din acest motiv *Calendarul* a însemnat piatra din capul unghiului pe care s-a clădit tot edificiul vieții sătești. În viața țăranului român *Calendarul* nu era atât o unitate de măsură cantitativă a timpului cât o expresie a veșniciei în timp. El venea de dincolo, dintr-o zonă unde e obârșia lucrurilor:

---

[36] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, p. 174
[37] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, p. 175

„fără Calendar ce ne-am face? Că doar acolo spune cum sunt zilele și cum trebuie să le ținem. Calendaru este o impărteală a timpului – e adevărat!!, da el vine de ne rostuiește timpu, că nici ceasu, nici ziua nu seamănă între ele; e un ceas bun și un ceas rău; e zi bună și zi sacă. Calendaru ne învață cum să le deosebim și cum să ne purtăm cugetu și fapta după timp. Calendaru ne rostuiește lucru și viața”[38].

Calendarul însemna punctul de reper al întregii ființe materiale și spirituale a satului românesc:

„timpul merge după Calendar. Că mergi la lucru, că ții o sărbătoare sau împlinești o datină, așa cum e nunta sau alte obiceiuri, toate merg la vremea lor. Nu faci nuntă în postu mare și nici nu mergi la nași cu daruri așa, când îți vine. E anume timp, că nu tot timpu-i bun”[39];

„Calendarul e rânduiala vremii, să știi când să faci un lucru. Fără Calendar unu ar face într-un fel, unu în alt fel. Calendaru are zile în tot felu, de nu seamănă una cu alta. Nu poți face marți ce faci duminică și nici în aprilie ce faci în septembrie”[40].

Calendarul era perceput de țăran printre daturile firii – ceva asemănător cu lumina soarelui sau cu zborul păsărilor. Prin urmare trebuia *să aibă un caracter definitiv și neschimbător*. Punctul luminos și ordonator al Calendarului era Sărbătoarea sau ziua dedicată lui Dumnezeu. Ea manifesta veșnicia lui Dumnezeu coborâtă în inima trupului iar ziua devenea sacră și deosebită de celelalte zile ale anului:

„iaca vin sărbătorile (Paștile) și parcă-i altfel lumea, parcă-i mai blândă, mai frumoasă. E atâta lumină și pace, e atâta bucurie de crezi c-o coborât Dumnezeu pe pământ”[41].

„Omul când e sărbătoare, cată să se îngrijească. Trebuie să se spele, să aibă haine curate și să calce tot cu încredere. Până merge la biserică – așa făcea mama – nu ia nimic în gură; nici măcar apă. Când e sărbătoare nu zice nici vorbe rele; nicicând nu e bine, da mai ales când e sărbătoare”[42].

În sărbătoare viața țăranului și timpul ca *veac* intrau într-un registru regenerator. Omul și natura se bucurau în sărbătoare de un timp creator, calitativ și făcător de viață înmulțită. Sărbătoarea era percepută ca un timp în care omul se dăruia lui Dumnezeu și ca o șansă de a atinge veșnicia. Contactul cu eternitatea era o

[38] Lăzăroiu Ana, 60 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1965, cf *Ibidem,* p. 175
[39] Ceapă B. Ana, 90 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1965, cf *Ibidem,* p. 196
[40] Vlad Maria, 83 de ani, Tohanu Vechi, Brașov, cf. *Ibidem,* p. 196
[41] Țogoe Victoria, 52 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1966, cf *Ibidem,* p. 198
[42] Brezeanu Maria, 51 de ani , Tohanu Vechi, Brașov, 1968, cf *Ibidem,* p. 198

trăsătură permanentă a timpului ca veac – așa cum am arătat în paginile anterioare – dar prin sărbătoare acest contact era mai puternic. Fără a însemna o obolire a *timpului-veac* sărbătoarea deschidea ordinea temporală manifestării *acum* și *astăzi* a evenimentelor sacre biblice. „Credem, scrie Ernest Bernea, că mai mult decât o plasare a omului la origine sau o deplasare a timpului generic în prezent, sărbătoarea face cu putință într-un prezent calitativ diferențiat un fel de imitatio Dei, o retrăire a unor momente biblice în ordinea temporală!!”[43]. Actele liturgice din sărbătoare devin astfel o valorificare în interiorul timpului a evenimentelor sacre veșnice.

5. Concluzii

Ernest Benea arata că lumea satului tradițional – din care am subliniat câteva aspecte legate de timp – a suferit o transformare radicală. Temeiurile/daturile vechii așezări, precum sistemul de credințe, datinile și obiceiurile, arta și modul social al țăranilor, nu doar că au fost zdruncinate ci de-a dreptul înlocuite. „Cu fiecare generație care trece, această realitate etnică, formă și substanță originară, tot mai puțin va putea fi cunoscută în mod direct; până la sfârșit ea va deveni accesibilă numai pe calea muzeelor, manuscriselor și cărților. Resturile care vor dăinui după noua așezare nu vor putea da observatorului o imagine completă și corectă. (…) Improvizația și uniformizarea sunt pericolele acestui monument de răscruce a istoriei și culturii noastre tradiționale care pot afecta până în straturile superioare ale culturii naționale”[44]. Nota profetică a analizei lui Ernest Bernea s-a împlinit îndestul în vremea noastră. Satul românesc tradițional aproape că nu mai poate fi identificat geografic și fizic în țara noastră. Țăranul a devenit un „homo planetarius”, iar satul de odinioară un „sat planetar”. Mersul vremurilor nu poate fi nici stopat și nici repudiat prin negație și respingere. Globalizarea a înlocuit omul parohial (țăranul tradițional) al civilizațiilor naționale printr-un tip uman la scara planetei. Rațiunea istorică actuală a dislocat peste 10 milioane de români care învață de a avea satul și patria peste tot și de a crea pentru toți. Însă această realitate deși foarte tristă într-o perspectivă istorico-etnică nu este doar o catastrofă ci și una benefică. Poate părea paradoxal, dar ea poate fi valorificată ca *șansă* și ca *privilegiu* pe care Dumnezeu le oferă modului propriu românesc de a fi. Dacă din civilizația sătească și din ordinea spirituală românească s-au pierdut cadrele sociale și economice proprii lumii de atunci, totuși ele au supraviețuit sub chipul unor atitudini sau *mod de a fi* în fața lumii

---

[43] Ernest Benea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, p. 220
[44] Erenest Bernea, *Civilizația sătească românească*, pp. 164-165

și a vieții, mod care atinge limitele universalului. Iar această atitudine poate fi identificată în chip nealterat în comunitățile bisericești ortodoxe atât în cele din țară cât și în locurile unde segmentele de români au fost translatați. Pentru ortodocși nuanțele raportului timp/veac – veșnicie au rămas aceleași, filozofia de viață privind înțelesurile noțiunilor de soartă, destin și libertate ale țăranului de odinioară sunt ușor de regăsit în teologia eclezială, iar valențele timpului sacru din gândirea satului tradițional sunt izvor de viață prin timpul liturgic al creștinului din lumea seculară de azi. Prin urmare concluzia este mai mult decât optimistă. *Satul tradițional s-a stins în orizontul civilizației materiale dar temeiurile, daturile și tradițiile lui sunt metamorfozate în modul de a fi în lume al românilor cu viața integrată și încadrată în comunitățile parohiale vii.* Afirmația aceasta nu este doar o constatare ci și un imperativ al vremii noastre.

Lumea rurală și cea citadină. Accente teologice specifice

Grigore-Dinu MOȘ
Paul SILADI
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Lumea citadină și cea rurală au dinamici proprii, ritmuri diferite, iar la scara mai mare a istoriei faptul acesta se vede și mai bine dacă privim felul în care creștinismul a fost primit în cele două medii. Destinul inițial al creștinismului este acela de religie citadină. Mântuitorul vorbește în cetăți, apoi Apostolii vestesc Evanghelia în marile centre urbane. Este suficiență o trecere în revistă a destinatarilor scrisorilor pauline pentru a avea în față o panoramă a orașelor cu greutate politică în lumea antică. Ideile sunt trimise să circule și o fac cu viteză în orașe. În rândul intelectualilor își găsește creștinismul primii apologeți, începe marea aventură a reflecției creștine, care niciodată nu se încheie. Evanghelia se întâlnește la scară mare cu întreaga cultură greacă și latină, iar din această simbioză se naște gândirea europeană (fără să se limiteze la asta). În timpul acesta zonele rurale sunt, în bună măsură, reticente la noutatea scandaloasă a propovăduirii apostolice. Satele au o anumită lentoare, schimbările se produc anevoie. O mărturie lingvistică a refuzului inițial al creștinismului în zonele rurale este cuvântul păgân. Provenit din lat. *paganus,* termen care inițial desemna un țăran, locuitor al unui sat, a ajuns, în timp la semnificația pe care o cunoaștem astăzi: necreștin. Rezistența inițială la schimbare persistă pe mai departe în sate (acolo unde ele mai există). Mai mult decât atât, rezistența aceasta nu a cedat nici o clipă în istorie. E suficientă o lectură rapidă a unor texte etnografice pentru a vedea că satele nu au fost niciodată încreștinate pe deplin. Rezervorul adânc al vechilor mitologii nu a fost niciodată golit cu totul. Pe deasupra lui s-a întins ca o pojghiță, de grosimi variate, creștinismul. Cele două dinamici distincte, cea rurală și cea urbană, au rămas neschimbate în istorie. Orașele aleargă după nou și sunt receptive la schimbare; sunt heteroclite, alerte și fără tradiții puternice. Satele în schimb își apără cu încăpățânare rânduiala, noul este privit cu suspiciune, iar modificările de orice fel implică un risc pe care nimeni nu este cu adevărat dispus să îl asume. Satul este prin excelență spațiul conservatorismului cumulativ. La

nimic nu se renunță cu adevărat, ci acumulările se produc în straturi succesive, care, cel mult blochează privirea înspre nivelurile adânci.

Dacă vorbim despre lumea rurală și legătura ei cu Ortodoxia, trebuie să luăm în considerare momentul de cotitură al istoriei reprezentat de căderea Constantinopolului. După căderea Constantinopolului (1453), sub povara jugului turcesc, teologia ortodoxă, ca și întreaga societate creștină post-bizantină, a intrat într-o perioadă de declin. A scăzut drastic nivelul educației generale, precum și a celei religioase, atât a clerului, cât și a poporului. Sub presiunea supraviețuirii, conștiința ortodoxă – în esența ei universală și ecumenică – a cunoscut un fenomen de retracție, repliere defensivă și redefinire națională. Ortodoxia cultă, „citadină", imperială, creatoare de civilizație s-a continuat în general cu o ortodoxie populară și „ruralizată". Imperativul de căpătâi rămânea supraviețuirea, conservarea credinței și a ethosului liturgic. În această stare, Răsăritul creștin a fost obligat să se confrunte cu un Apus în plină dezvoltare, care i-a indus un sentiment al inferiorității, al înapoierii culturale și intelectuale.

Schmemann consideră declinul cultural cel mai tragic aspect din lumea postbizantină, dar problema cea mai gravă nu era numai declinul educației, ci și schimbarea spiritului și a scopului acesteia: să păstreze elenismul „în formele sale naționaliste cele mai extreme, caracterizate prin aroganță, pedanterie și fast"[1]. Totuși, nu cred că ar trebui să vorbim aici de extremism, ci mai degrabă de supraviețuire. Cu toate că au mai funcționat școli (Academia Patriarhală din Constantinopol, școala din Patmos întemeiată de ieromonahul Macarie, școala din Ioannina, și în cele din urmă Academia Athonită a lui Eugenie Bulgaris), nivelul general al educației era foarte scăzut. În secolul al XVI-lea mitropolitul Tesalonicului susținea că „nici un monah în dioceză nu cunoaște greaca veche și nu înțelege rugăciunile Bisericii", iar la începutul secolului al XIX-lea Constantin Oikonomos zicea că „simpla citire a cărților de cult, și adesea foarte rău (…) a fost singura calificare pentru statutul de preot sau diacon". [2]

Acesta este unul dintre motivele pentru care astăzi satul, mai ales cel românesc, aflat în plin declin, și niciodată încreștinat total, apare în fața unei priviri nostalgice depozitarul ultim al creștinismului adevărat (mai ales în formele sale autohtone, cu bune și cu rele). În vreme ce orașele grăbite, lipsite de statornicie și fascinate de felurite promisiuni ideologice, atrase de mirajul

[1] A. Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Harvil Press, London, 1963, p. 282.
[2] cit. de A. Schmemann, *op. cit.*, p. 282-283.

progresismului au enclavizat creștinismul ori l-au ghetoizat de-a dreptul (cu acceptul tacit al creștinilor). Orașele, în ansamblu, cu cât sunt mai dezvoltate, cu atât pășesc mai ferm înspre post-creștinism, iar satele muribunde poartă încă praporii decolorați, ca un steag de luptă trist al unui creștinism neînțeles, nereflectat și neasumat până la capăt. Acesta este diagnosticul amar al unei lumi confuze și în plină degringoladă.

Lectura aceasta a însă nu este lipsită de deschideri. O dată în plus este confirmată inadecvarea Bisericii la lume, statutul ei girovag, rătăcitor asemenea Fiului Omului, care „nu are unde să-și plece capul" (Lc 9, 58). Fără „cetate stătoare" (Evr 13,14), Biserica este în permanentă căutare a cetății veșnice, nu se poate îmburghezi fără să își trădeze chemarea. Tocmai pentru că nu este acasă cu adevărat nicăieri, ea poate să fie prezentă în mediile cele mai diferite, în spații contradictorii, în cetățile grăbite și în satele în care niciodată nu se schimbă nimic (ce imagine mai bună a veșniciei, între cele accesibile nouă, putem găsi?).

Biserica lui Hristos este cuprinzătoare, universală spațial și temporal, se adresează cu o chemare specială tuturor fără excepție. Universalitatea nu înseamnă uniformitate și faptul că suntem cu toții prinși în dragostea lui Hristos nu justifică un egalitarism nivelator de tip comunist. Deși egali în dragostea Domnului, Biserica are elite și eroi. Sfinții, asceții, părinții meditativi ai Bisericii se găsesc acolo și, chiar dacă la sate se trăiește o formă de creștinism cosmic, vârful de lance al creștinismului, rămâne pe mai departe cel urban, chiar așa, insular cum este el astăzi. Asceții deșertului egiptean din secolul al IV-lea au astăzi un cuvânt greu de spus, care poate constitui piatra de temelie a unei spiritualități citadine. Sub înrâurirea câtorva mari nevoitori, deșertul egiptean a atras spre sine mii de creștini care voiau să trăiască o viață îngerească. În felul acesta deșertul a devenit o cetate creștină. Poate cetatea creștină prin excelență. Fără ziduri, într-un spațiu neprimitor, cu totul expuși intemperiilor și atacurile barbare, cetatea aceasta nu seamănă cu nimic altceva. Formal aproape de structura unor sate răsfirate, comunitățile monahale nu au avut nimic rural în ele și nu s-au definit în felul acesta. Deșertul este cosmopolit, monahii au origini diferite, iar punctul comun, care îi leagă nu este subteran, nu ține de descendență, ci de ținta comună: nebunia idealului unei vieți îngerești.

Calea de acces spre deșert este opțiunea radicală pentru singurătate. O singurătate care se primește de-a gata în orașe. Un dar otrăvit, așa se vede astăzi, cu care nimeni nu știe ce să facă. Dar soluția se află de mult la acești îndrăzneți

părinți care se bucură de singurătate ca de un privilegiu obținut cu greu. Cuvintele lor se structurează într-un manual de gestionare a singurătății[3].

Elitele Bisericii nu sunt doar asceții (cu toate că sunt pline sinaxarele de martiri și de monahi). Există în rândul acestor elite și o categorie aparte, câteva nume sonore, a căror înțelegere s-a constituit în jaloane inconturnabile pentru o Weltanschauung creștină. Aceștia sunt marii părinți reflexivi sau, dacă acest cuvânt nu este corupt peste măsură, intelectualii asceți ai Bisericii. De la Iustin Martirul și Filosoful, până la Grigorie Palama și mai departe, creștinismul de astăzi nu poate fi imaginat fără contribuția lor. Citadini, chiar dacă izolați, fiecare din ei a fost o punte de dialog și, totodată, avangarda gândirii teologice din momentul respectiv. Simone Weil, cu sensibilitatea și intuiția ei extraordinară sesiza nevoia unui nou tip de sfințenie, fără precedent, a unei sfințenii care să implice geniul[4]. Adică de niște oameni care să poată fi simultan avanposturi ale gândirii și punți de dialog. Iar sfinții geniali, cu vocația contemplației și a gândirii esențiale, pot fi născuți de Biserică numai în cadrul unei spiritualități citadine.

Că lucrurile stau așa rezultă din degajarea sensului istoriei lumii, pornind de la creația omului descrisă în Geneză până la deificarea lui la Parusie, în eonul viitor. Este bine cunoscut faptul că în viziune creștină, istoria (și timpul, de altfel) are un început și un sfârșit și are un sens eshatologic. Ca religie istorică, creștinismul a depășit repetitivitatea ciclică a religiilor primitive, apelul continuu doar la evenimentele cosmogonice inaugurale, *illo tempore*. În acest context, este foarte semnificativ faptul că există două imagini biblice ale paradisului: grădina de la începutul lumii, adică paradisul natural, simplu și nemijlocit, al copilăriei omenirii (la care se raportează satul), și cetatea descrisă ezoteric în Cartea Apocalipsei, adică „paradisul citadin”, arhitectonic, construit sinergic prin mijlocirea și transfigurarea a ceea ce a fost esențial creator în cultura și civilizația umană de-a lungul istoriei. Istoria umanității este cumulativă, din punctul de vedere al creativității omului și al asimilării Revelației, iar marile proiecte și idei, precum și descoperirile și schimbările epocale s-au realizat în spațiul citadin. Există mai multe mituri fondatoare ale istoriei: cel pastoral (întruchipat de Abel), cel agrar (Cain), cel metalurgic (Cain Tubal) – responsabil de accelerarea timpului

[3] Despre cele două singurătăți, cea citadină și cea a părinților deșertului vezi Paul Siladi, Darul singurătății, în Ziarul Lumina, 7 august 2019, accesibil la: https://ziarullumina.ro/theologica/patristica/darul-singuratatii-146779.html

[4] „Ultimele însemnări” în Simone Weil, *Autobiografie spirituala*, trad. Anca Manolescu, Humanitas, Bucuresti, 2004, pp. 62–63.

istoric și cel arhitectonic (eșuat la Turnul Babel) – parțial investite în cultura și civilizația cetății, culminând cu marile metropole moderne și cu cetatea Babilonului din Cartea Apocalipsei (replică perversă a Bisericii și versiune profană anticipată a Cetății cerești), dar relația dintre aceste forțe structurante ale istoriei este mult prea complexă pentru a fi descrisă aici. Ceea ce vrem să subliniem aici este doar faptul că între vocația construcției istoriei și vocația inteligibilului există o legătură necesară. Fără inteligibil, fără gândire, nu este posibil nici un proiect de construcție a istoriei, a culturii și civilizației lumii. Și în acest punct înțelegem încă o dată ce consecințe catastrofale a avut ruralizarea Ortodoxiei, după căderea Constantinopolului. Centrul evoluțiilor istorice s-a mutat în Occident, iar forțele creatoare de cultură și civilizație s-au concentrat în spațiul occidental citadin. „Occidentul a avut vocația arhitectonicii. Apostolul Petru, primul Papă, are numele legat de simbolismul arhitectonic al Bisericii. Apoi, Occidentul este cel care a preluat și dezvoltat ideea greacă a inteligibilului, în timp ce Răsăritul prin isihasm a vizat direct Suprainteligibilul. Întreaga diferență dintre Apus și Răsărit constă în diferența dintre Suprainteligibilul care are sau nu are mediere inteligibilă. Bizanțul a vizat organicitatea cosmosului întemeiat și guvernat de Logos care este Pantocrator. Dar această viziune organică asupra raportului dintre Logos și cosmos nu are în vedere infinitatea spațiului ideal pe care o sugerează ogiva dintr-un dom gotic. Ogivele arată ca în geometria noneuclidiană, nu că două paralele nu se întâlnesc niciodată, ci că se întâlnesc la infinit. Vocația arhitectonică a catolicismului și prin el, a întregului Occident, s-a manifestat în construcția catedralelor, în întemeierea universităților, în apariția muzicii polifonice, în apariția calculului diferențial, a științei matematice a naturii, în existența unei dogmatici arhitectonice de cinci mii de pagini (Summa tomistă), în ideea de sistem împlinită de idealismul german, în construcția polifonică în forma de fugă și omofonică în cea de sonată și simfonie. De aceea și căderea Occidentului nu poate fi decât arhitectonică, iar faptul că Occidentul este cel care își planetarizează fracturile îl transformă în agent apocaliptic la scară strategică.”[5]

Din această perspectivă, renașterea neopatristică, fenomen salutar pentru teologia ortodoxă din secolul al XX-lea, a pornit tot din spațiul universitar, prin apelul făcut de George Florovsky la primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Atena, în anul 1936. Este de remarcat că buna vecinătate intelectuală cu spiritul academic occidental și circulația liberă a ideilor în spațiul

[5] Florin Octavian, *Curs de ontologie*, Cluj-Napoca, 2018, p. 29.

citadin au avut o contribuție importantă la articularea conceptuală și la succesul acestui curent teologic înnoitor.

Așadar, două sunt liniile majore ale spiritualității citadine, care se hrănește din gândirea ascetică și din cea patristică: la nivel personal gestionarea singurătății după modelul părinților deșertului, iar la nivel comunitar angajarea în dialog cu filosofia și știința lumii, după modelul marilor sfinți teologi din istoria gândirii creștine. Iar întâlnirea acestor două componente ar putea fi „imaginea întregii filosofii”, după cuvântul avvei Isidor Pelusiotul[6].

[6] Isidor Pelusiotul 1 în *Patericul sau apoftegmele Părinților din pustiu*, trad. CRISTIAN BĂDILIȚĂ, Adevărul Holding, Bucuresti, 2011, p. 175.

Morphe Theou, morphe doulou (Filip 2,6) și *morphothe* (Gal 4,19) – *hapax legomena* cu implicații doctrinare majore

Nicolae MOȘOIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Abstract: This article is meant to illustrate, in connection with the Holy Mysterion of Baptism, what the Orthodox usually affirm about the close relationship between the Holy Scripture, the content of the liturgical books and the works of the Church Fathers in general. By using the terminology, mainly the noun *morphe* (Philip 2:6,7) and the verb *morphoo* (Gal 4:19), this paper offers a clear understanding of the way in which Jesus Christ takes shape/form (*morphe*) in us through the Holy Spirit as we receive the Holy Baptism, the Christmation and the Eucharist. As a concequence of this process of receiving the beauty of the Son (*christomorphisation*), or of changing the *garments of skin* (*Genesis* 3:21) with *garments of light* (Gal 3:27), God the Father acknowledges us as sons and daughters (baptismal *υίοθεσία*). This new status of the human beeing is the most important aspect of the Holy *Mysterion* of Baptism and has a crucial significance for our spiritual life. Father Dumitru Stăniloae uses the phrase „*the form of the Church*” a number of times in his *Dogmatics.* It is possible that the expresion „the form of the Church” comes from Saint Maximus the Confessor, who, in turn was inspired by the *Carmen Christi* in *Philip2.* The expression *form of the Church* is not biblical. In the New Testament the only assertion regarding the *form* of God is in Phil 2:6-11: „*Who, being in the form of God (*morphe Theou)”. The *Carmen Christi* from the *Epistle to the Philippians* is the most interpreted text in the New Testament[1]. Jesus Christ is presented here as the supreme example of self-sacrifice through *kenosis.* Being true God, and becoming true man also (*en omoiomati anthropon ghenomenos*), the Son of God takes the form (i. e. ontological or existential condition) of the slave (*morphe doulou*). At the Transfiguration (*Metamorphosis*), as Saint Gregory Palamas affirmed, Jesus Christ did not receive what He had not already had, nor did He become what He was not, but He showed His apostles what He was[2]. Than there are some explanations in the article concerning the verb *morphoo,* which is a *hapax legomenon*: „*My little children, for whom I travail in birth again until Christ be formed in you – tekna mou, ous palin odino mehris ou morphote Hristos en hymin”* (Gal 4:19). In order for *life in Christ* to be possible, Christ must *be formed* in man. He has to become incarnate in each and every one of us. This metaphor, based on the child's development in its mother's womb, suggests that Christ has to reach maturity in the believer, through his belonging to the ecclesial community.

---

[1] Markus Bockmuehl, “The Form of God” (Phil. 2,6) Variation on a theme of Jewish Mysticism, in: *The Journal of Theological Studies,* New series, April (1997), vol. 48, part 1, Oxford, at the Clarendon Press, p. 26.

[2] *The Tomos of Mount Athos in Defense of the Hesychasts*, written by Saint Gregory Palamas and signed by all the leading Athonites in 1340-1; in *Filocalia* VII, București, 1977, pp. 418-419.

Becoming a Christian is described in terms specific to the process of birth, its end being the *formation* of Christ in us (cf. Gal 2:20; Rom 8:10; 2 Cor 13:5; Col 1:27; Col 3:11). In *Mystagogia* Saint Maximus the Confessor said that: „ (…) *to all of them the Church gives a single form and divine name (theian morphen kai prosegorian).* This is possible due to the Holy Baptism, when the priest, before the consecration of the water, prays to the Holy Trinity: „Kai *morphoson* sou ton Christon (*form your Christ*), en to mellonti anagennasthai (…).”[3] The candidate is immersed in the baptismal water as „faceless and amorphous matter” (*hyle aneidos kai amorphos*) and emerges bearing the beautiful face of Christ. [4] „We are modeled and imprinted, and our amorphous, undefined life receives form and definition”[5], The nature of the human being takes the *form*, in other words the constitution and function, of the deified human nature of Christ. [6] that 's why God the Father, at the Baptism, recognizes on our faces His own Son’s form (*morphen, formam*) [7] and adopts us as sons and daughters (*baptismal υίοθεσία*)).
As a *conclusion,* we considered that the expression „*form of the Church*” enables us to distinguish the link between the main chapters of the Christian doctrine: *Theognosis; Anthropology; Christology; Pneumatology; Ecclesiology; Mariology or Theotokology; Sacramental Theology; Eschatology,* and even *Ethics, asceticism, mysticism* and *Missiology and Ecumenical Studies*[8].
Key words: „*Form of the Church*”, *Incarnation, kenosis, Transfiguration, life in Christ, Holy Baptism, formation of Christ in us, baptismal υίοθεσία.*

Biserica este o realitate tainică, de aceea nu putem avea o *de-finiție* a sa, nu poate fi încadrată între niște limite. Biserica fiind trupul lui Hristos, genul proxim[9], dacă ar fi să ne exprimăm astfel, este chiar taina lui Hristos („tes euseveias mysterion”, 1Tim. 3, 16), iar diferența specifică include, pe de o parte, prezența nemijlocită a genului proxim, căci Hristos Domnul este viu și lucrător în Biserică, iar pe de altă parte, creștinii trăiesc viața în Hristos sau mai exact Hristos Domul trăiește în ei: „Hristos este Cel Ce trăiește în mine” (Gal. 2, 20); „Hristos este în voi” (Rm. 8, 10; 2 Cor. 13, 5); „Hristos Cel dintru voi” (Col. 1, 27); „Hristos, totul întru toți” (Col. 3, 11); „Hristos să Se sălășluiască prin

[3] *Mikron Euchologion, e Agiasmatarion,* Athenais, 1962, p. 71.
[4] P. Nellas, *Omul – animal indumnezeit* [*Deification of man in Christ*], Sibiu, 1994, pp. 86-87.
[5] Saint Nicolas Cabasilas, *De vita in Christo, PG* 150, Lib. II, 525A, 537D, at P. Nellas, *Omul – animal indumnezeit, op. cit.* p. 87.
[6] P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit, op. cit.,* p. 87.
[7] *Ibidem* , Lib. IV, 600B, at P. Nellas, *Omul – animal indumnezeit,* p. 85.
[8] A short presentation in English of this article is available on: https://www.ancientfaith.com/specials/iota/11_the_form_of_the_church
[9] Definiția este operația logică prin care se stabilește conținutul unei noțiuni. Tot definiție se numește și enunțul prin care se face această operație. Adesea definirea unei noțiuni se face prin indicarea *genului proxim* și a *diferenței specifice*: genul proxim este termenul de referință al definiției, cel mai apropiat ca sens de noțiunea definită; diferența specifică este trăsătura caracteristică a noțiunii, care o deosebește de celelalte noținui cuprinse în genul său proxim.

credință în inimile voastre” (Efes. 3, 17). Părintele Stăniloae afirmă că „Taina Bisericii în sens propriu (...) nu a putut lua ființă decât prin Taina lui Hristos. Ea nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos, toată e plină de taina lui Hristos. (...) Taina Bisericii nu e despărțită de Taina lui Hristos și nici Taina lui Hristos de Taina Bisericii (...) Aceste două Taine pot fi distinse teoretic, dar nu despărțite în realitate”[10].

Pogorârea Sfântului Duh, spune Părintele Stăniloae: „dă existență reală Bisericii, punând începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și cu aceasta, începutul Bisericii; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin întrupare, viața de ascultare, răstignire, înviere și înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. *Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica* (s. n.). Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea și așezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. (…) Fără Biserică, opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza”[11].

„Hristos îi mântuiește pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine și întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest *laborator* în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat”[12].

Pentru a reliefa taina trecerii lui Hristos Cel înviat în viața umană, părintele Dumitru Stăniloae folosește expresia *forma Bisericii* [13], întâlnită de mai multe ori în *Dogmatica* sa, de exemplu:

a) ca una din accepțiunile Tradiției: „totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană sub *forma Bisericii*“[14].

---

[10] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă* [*TDO*],1997, vol.2, p.11. Părintele Stăniloae scrie o deosebit de interesantă introducere la Sfintele Taine, pornind de la taina creației, omul, Hristos și Biserica, *TDO,* vol.3, Ibidem, pp. 8-12.
[11] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. 2, p. 196.
[12] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. 2, p. 267.
[13] Expresia fusese utilizată deja în studiul: „Din aspectul sacramental al Bisericii”, în: *Studii Teologice,* nr. 9-10, 1966, p.531: „După acești teologi, Bisericile precumpănitor sacramentale nu pot pretinde deci să reprezinte forma Bisericii”.
[14] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. 2, p. 61.

b) „(...) opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu și între noi”[15].

c) „Biserica este Hristos ca Revelație deplină în continuarea eficienței Lui. Din El continuă ea să lumineze și să încălzească prin Duhul Sfânt în mod integral nu numai până la sfârșitul timpului, ci în veșnicie, în și prin Biserica de pe pământ și din cer, din trupul Lui ca *forma* de comunicare cu El și între ei, a celor ce cred”[16].

d) Dar Revelația, ca realitate îndeplinită în Hristos și manifestând aceeași eficiență prin Biserică în cursul veacurilor, reprezintă Tradiția. Deci Tradiția e însăși Biserica drept *formă* a eficienței nemicșorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt; sau a Revelației împlinite în El, de-a lungul veacurilor[17].

e) „Biserica este întemeiată de Hristos, în Care a culminat și s-a concentrat Revelația de acte și cuvinte. Dar Revelația continuă să se completeze în ea, în partea ei referitoare la *forma* în care ea se poate cristaliza ca uniune a credicioșilor cu Hristos, adică în *forma* structurilor ei esențiale, organic legate de conținutul Revelației, ca aplicarea cea mai adecvată a ei. După aceea Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârșitul lumii Revelația și prin care se dăruiește puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer și primesc pe Hristos și cresc în El și se *conformează* Lui ca model”[18].

Pentru demersul de față vom reține în mod deosebit conținutul punctului „b” și ultima parte a punctului „e”:

„Opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu și între noi”. „Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârșitul lumii Revelația și prin care se dăruiește puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer și primesc pe Hristos și cresc în El și se *conformează* Lui ca model.”

Este foarte posibil ca originea acestei sintagme să fie în opera maximiană[8], al cărei autor s-a inspirat la rândul său, consideră A. Riou, din imnul hristologic din Epistola către *Filipeni*. Sfântul Maxim desemnează de fapt *troposul filial* – care

---

[15] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. 2, p. 206.
[16] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. I, p. 51.
[17] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. I, p. 58.
[18] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. I, p. 68.
[8] v. *Infra.*

este noua relație (*schesis*), care se substituie vechii relații și vechiului raport dintre cauză și efect – reluând din scrierea paulină termenul *morphe*. *Formei* de rob luate de Adam în urma păcatului, Biserica îi substituie prin harul Duhului Sfânt *forma* și vocația (*prosegorian*) unică a filiației, care este și noua naștere (*anaghenomenon*) și noua creație (*anademiourgoumenon*). Fapt posibil deoarece Fiul lui Dumnezeu și-a asumat „forma" noastră de fii căzuți, pentru a ne introduce în filiația restaurată, noua creație (2 Cor. 5, 17), care este Biserica, prin Botezul în Duhul Sfânt[9].

A. Precizări terminologice

Expresia *forma Bisericii* nu este biblică, în schimb întâlnim în Noul Testament expresia „Cel Ce dintru început fiind în chipul [forma, condiția ontologică] (morphe, lat. forma) lui Dumnezeu" (Filip. 2, 6) de aceea considerăm că este important să începem prin analiza acestei expresii.

În Vechiul Testament este absolut imposibil de gândit că Dumnezeu ar avea o *formă* deschisă percepției umane, sau că S-ar putea revela într-o *formă* accesibilă simțurilor. Deși sunt multe referiri la Dumnezeu ca la o ființă care la fel ca omul are față, ochi, urechi, nas, gură, buze, limbă, brațe, degete, spate, haine, încălțăminte, acestea sunt atât de evident exprimări la figurat încât în *Septuaginta* nu a fost nevoie de corective pentru a menține puritatea conceptului de Dumnezeu. În niciuna dintre numeroasele teofanii sau anghelofanii vechi-testamentare (nici chiar în *Gen*. 18, 1 sq. sau 32, 25 sq.) nu există o manifestare în deplină *formă* umană a ființelor supra-pământești, și nu găsim o descriere a *formei* dumnezeiești care ar fi văzută (cf. Ez. 1, 26; Iov 4, 12 sq.). Dimpotrivă, în Vechiul Testament înțelegerea teo*morfică* a omului este mai importantă decât concepția antropo*morfică* despre Dumnezeu. *Prezentarea în formă umană nu implică o înomenire*. Inexistența vreunei imagini în adorarea lui Iahve reflectă o concepție personală și etică în măsură să reziste la orice încercare de obiectivare senzorială a *formei* Sale. Nici în iudaism, unde se pune un accent deosebit pe transcendența lui Dumnezeu, nu este loc pentru afirmații pozitive despre *forma* lui Dumnezeu[10].

În Noul Testament singura afirmație importantă cu privire la *forma* lui Dumnezeu este în *Filip*. 2, 6-11: „Cel Ce dintru început fiind în chipul [forma, condiția ontologică] (morphe, forma) lui Dumnezeu a socotit că a fi El întocmai

---

[9] Alain Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Ed. Beauchesne Paris, 1973, p. 142.
[10] Alain Riou, *Le monde et l'Eglise…*, p. 749.

cu Dumnezeu nu e o prădare (harpagmon), dar S-a golit pe Sine luând chip [formă, condiție ontologică] (morphen, formam) de rob, devenind asemenea oamenilor și la înfățișare (schemati, habitu) aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte, și încă moarte de cruce! Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat (hyperypsosen**)** și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Şi să mărturisească toată limba că Domn (Kyrios) este Iisus Hristos, întru slava (doxan) lui Dumnezeu -Tatăl".

După ce îi sfătuise ca „întru smerenie unul să-l socotească pe altul mai de cinste decât pe el însuși" și „nimeni să nu caute doar spre ale sale, ci fiecare și spre ale altora." (Filip. 2, 3, 4) Iisus Hristos este prezentat ca exemplul suprem de abnegație, prin chenoză[11]. Fiind Dumnezeu adevărat, dar devenind și om adevărat (*en omoiomati anthropon ghenomenos*), Fiul lui Dumnezeu ia *forma* mai precis condiția ontologică, starea robului (morphe doulou).

Carmen Christi din *Epistola către Filipeni* este cel mai interpretat text din *Noul Testament*[12]. Vom încerca în cele ce urmează să surprindem rezumativ opiniile câtorva exegeți consacrați, în primul rând pentru precizări necesare demersului de față, dar și ca un argument pentru înțelegerea indisolubilei legături între exegeza biblică și orice încercare de a „dogmatiza"[13].

Sunt necesare câteva precizări terminologice, chiar dacă nu se va intra în amănunte: a) *morphe-shema-eidos;* b) *morphe- ousia;* c) *morphe-eikon;* d) *morphe- doxa.*

a) *morphe-shema-eidos.* În uzul grecesc, mai puțin la Homer, dar în mod obișnuit mai târziu, *morphe* înseamnă *forma*, aspectul exterior, și chiar purtătorul

---

[11]A se vedea: *Problema chenozei* în: Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, ediția a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, pp. 128-154. Chenoza nu înseamnă renunțarea la firea dumnezeiască, ci „constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu Şi-a însușit, Şi-a făcut proprii (*oikeiosato, idiopoiesato*) firea omenească și slăbiciunile ei, neimprimate de păcat." (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *TDO,* vol. 2, p. 67).

[12] Markus Bockmuehl, "The Form of God" (Phil.2,6) Variation on a theme of Jewish Mysticism", în *The Journal of Theological Studies*, New series, April 1997, vol. 48, part 1, Oxford, at the Clarendon Press.

[13] S-a spus că în opera Părintelui Stăniloae nu ar apărea foarte pregnant această dependență a învățăturii dogmatice de exegeza biblică. Părinții Bisericii au fost în primul rând foarte buni cunoscători ai Sfintei Scripturi și mari exegeți. Nimeni n-ar putea contesta faptul că Părintele Stăniloae a cunoscut magistral Sfânta Scriptură, și-a împropriat cuprinsul, dar, poate ca în cazul operelor patristice, nu redă întotdeauna sursele gândirii sale, tocmai pentru că a experiat exemplar conținutul acestora.

formei, persoana[14]. *Morphe* în sensul său de bază este sinonim cu *eidos, idea* și *schema.* Dar în pofida interschimbabilității, există încă deosebiri de sens evidente. *Morphe,* forma proprie unei ființe nu este echivalent cu *eidos,* adică întreaga înfățișare vizibilă. *Eidos* desemnează aspectul genului, ceea ce este comun indivizilor, în timp ce *morphe* este forma individuală de apariție. De *eidos* ține ideea de ceea ce poate fi perceput și cunoscut de alții, pe când *morphe* indică ceea ce este obiectiv acolo. *Morphe* diferă de *schema* întrucât exprimă aspectul individual exterior așa cum este, în timp ce *schema* se referă la reprezentarea în afară. *Morphe* este întregul (al trupului etc.) în și pentru sine, pe când *schema* este ceea ce aparține sau are legătură cu întregul (*forma*, caracteristicile exterioare, modul de apariție etc.); *morphe*, *forma dicit quiddam absolutum… schema, habitus, cultus, vestitus, victus, gestus, sermones et actiones*. În pofida acestor nuanțe, nu pot fi stabilite granițe ferme între termeni[15].

Nici în limbajul filosofic *morphe* nu are un sens definitiv și fără echivoc. Parmenide, primul care îl folosește, vorbește de lumină și întuneric ca despre două forme ale firii. Platon nu-l folosește mult, dar îl poate trata ca pe un echivalent pentru *eidos* sau *idea* desemnând aspectul exterior sau *forma*. Pentru el, „a cunoaște forma lui X înseamnă a înțelege natura lui X; astfel filosoful care, de exemplu, cunoaște forma dreptății va ști nu numai care acte sunt drepte, ci și de ce sunt așa. Similar, Aristotel privește forma unui lucru drept ceea ce îl face inteligibil, ea fiind (asemeni Formelor lui Platon) accesibilă intelectului”[16.] La Aristotel *morphe* dobândește un sens fix, și ocupă un loc central în gândirea sa. Cele patru principii ale întregii existențe: forma sau natura, materia, cauza mișcătoare și scopul pot fi reduse la două: *forma-morphe*, *eidos* și materia-*hyle, to hypokeimenon.* Aceași distincție dar și precizări noi apar la L. B. Lightfoot[17,] R. P. Martin [18] și Rev M. R. Vincent[19].

b) *morphe-ousia.* Exegeții subliniază distincția, dar inseparabilitatea dintre cei doi termeni. Chiar dacă mulți dintre Sfinții Părinți au accentuat această

---

[14] Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor, Wm. B. Eerdmans Publishing, Geoffrey W. Bromiley, D. Litt., D.D. vol. IV, Company, Grand Rapids, Michigan, 1969, p. 742.
[15] Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of New Testament*, pp. 743,744.
[16] Antony Flew, *Dicționar de filosofie și logică,* Ed.Humanitas,1996, p. 145.
[17] J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan and co. London, 1888, pp. 127-132.
[18] R.P. Martin, *Carmen Christi, Philippians 2,5-11. In recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship,* Cambridge, At the University Press, 1967, p. 100.
[19] Rev. Marvin R. Vincent, D.D., *Critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Phillippians and to Philemon,* T.&T Clark, Edinburgh, 1955, pp. 79-80.

inseparabilitate, din dorința de a sublinia unitatea de ființă aceasta nu înseamnă că au identificat propriu-zis cei doi termeni, cum susține R. P. Vicent: „A common error of the Greek Fathers, adopted by Calvin, Beza, and others, was the identificatiun of *morphe* with *ousia*, (essence) și *physis* (nature)”[20]; iar J. Heriban oferă o listă în acest sens[21]. J. B. Lightfoot afirmă clar: „Thouh *morphe* is not the same as *physis* or *ousia*, yet the possession of the *morphe* involves participation in the *ousia* also: for *morphe* implies not the external accidents but the essentials attributes”[22]. Prin urmare nu se poate avea *forma* a ceva, cuiva, fără a poseda și *ousia* respectivă, deoarece *morphe* se referă la atributele esențiale ale ființei.

c) *morphe-eikon*. R. P. Martin afirmă că *eikon* și *morphe* sunt folosiți ca termeni interșanjabili în versiunea greacă a Scripturii și sunt priviți ca sinonimi, așa cum ar fi și „chip” și „asemănare” – *șelem* și *demuth* în ebraică, și în concluzie *en morphe Theou*, ar fi echivalent cu *kat'eikona Theou*[23]. P. O'Brien prezintă inițial acest punct de vedere, dar își exprimă apoi rezerva, spunând că în pofida legăturii, există diferențe între cei doi termeni. În mod sigur nu se spune despre Adam, nici în Septuaginta, nici în Noul Testament, că ar fi *en morphe Theou* [24]. Aceeași atitudine au exprimat-o numeroși alți comentatori, amintim pe G. F. Hawthorne care afirmă: „it is strained and unnatural to interpret *morphe* by *eikon*, in order to compare and contrast Adam with Christ, unless one holds the view that this hymn refers not at all to the preexistent Christ but only to the human Jesus, his life of humility and his exaltation to an earthly position of glory”- „este forțat și nefiresc să traducem morphe cu eikon, pentru a compara și a pune în contrast pe Adam cu Hristos, dacă nu se susține ideea că acest imn nu se referă deloc la preexistența lui Hristos, ci doar la Omul Iisus, la vița Sa pământească și la preaânălțarea lui la o poziție de slavă lumească”[25], pe J. Heriban[26] și pe D. Steenburg, căruia îi datorăm un studiu semantic în care neagă sinonimia celor doi termeni[27]. Distincția *morphe – eikon* reiese și mai clar datorită folosirii expresiei „*morphe doulou”* în Filip. 2, 7.

---

[20] Rev. Marvin R. Vincent, D.D., *Critical and exegetical Commentary*, p. 82.
[21] Heriban Josef, *Studio exegetico su Filip. 2,1-5; 6-11*, LAS Roma, 1983, p. 234.
[22] J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, p. 110.
[23] R.P. Martin, *Carmen Christi, Philippians 2,5-11*, p. 108,116.
[24] *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek text* by Peter O'Brien, Grand Rapids Michigan, 1991, p. 263, 264.
[25] Gerald F.Hawthorne, *Philippians*, World Biblical Commentary, vol. 43, Word Books, Texas, 1983, p. 82.
[26] Heriban Josef, *Studio exegetico su Filip. 2,1-5; 6-11*, p. 237.
[27] D. Steenburg, “The Case Against the Synonymity of morphe and eikon”, JSNT 34, 1988, pp. 77-86.

d) *morphe-doxa*. Dacă R. P. Martin susține sinonimia celor doi termeni, făcând o paralelă între *1 Cor*. 15, 49 și *Filip*. 3, 21, și interpretând ca atare *2 Cor*. 3, 18 și *Rom*. 8, 29, Rev. M. R. Vincent afirmă distincția lor: „*Doxa* is the manifestation, the *unfolded fulness*, of the divine attributes and perfections, while *morphe Theou* is the immediate, proper, and personal investiture of the divine essence. *Doxa* attaches to Deity; *morphe* is identified with the inmost being of Deity. *Doxa* is and must be included in *morphe Theou, but doxa is not morphe* (s. n.)" (*Doxa* este manifestarea, „plinătatea dezvăluită", a atributelor și perfecțiunilor divine, în timp ce *morphe Theou* este veșmântul nemijlocit, specific, și personal al Ființei dumnezeiești. *Doxa* ține de Dumnezeire, *morphe* este identică cu esența tainică a Dumnezeirii. *Doxa* este și trebuie inclusă în *morphe, dar doxa nu e morphe* (s. n.)"[28].

Imposibilitatea identificării termenilor în analiză reiese clar dacă dorim să înlocuim *doxa* cu *morphe* în texte cum ar fi *Ps*. 18,1: „cerurile spun slava (doxa) lui Dumnezeu"; Ps. 84,10: „ca să se sălășluiască slava (doxa) în pământul nostru"; Isaia 11, 10: „pe Ea [Mlădița] o vor căuta neamurile și sălașul ei va fi plin de slavă (doxa)".

În concluzie, se poate spune că nu este vorba de vreo înțelegere filosofică elenistică a termenului *morphe* din citatul în discuție, nici de un presupus concept popular despre *morphe* Theou =*ousia* sau *physis*. De asemenea, ceea ce Sfântul Apostol Pavel înțelege prin *morphe Theou* și *morphe doulou* este cu totul străin de ideile epifanice ale mitului și legendei. Iisus Hristos n-a jucat rolul unui zeu în *formă* umană. Unicitatea creștinismului constă și în faptul că cele două firi: dumnezeiască și omenească s-au unit în Persoana Fiului în mod *neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat,* prin urmare nu este vorba de un avatar pasager, cele două firi rămânând unite pentru totdeauna. Nu poate fi vorba nici despre o meta*morfoză* în sensul credinței sau superstiției elenistice. Sfântul Apostol Pavel nu se referă la schimbarea *formei* cuiva cu a altcuiva; în 1 Cor. 2, 8 omul Iisus este Domnul slavei (*Kyrios tes doxes*). În mod esențial, dacă nu lingvistic, paradoxala expresie *morphe Theou* este pe deplin în sfera concepției biblice despre Dumnezeu. Totuși este foarte dificil să se găsească un termen echivalent pentru *morphe*, și în special pentru *morphe Theou*. Am putea sugera: „mod de a exista", „condiție ontologică (existențială)", „statut", „stare".

---

[28] Rev. Marvin R. Vincent, D.D., op. cit., p.81.

B. ***Metamorphosis, metemorphote* – „*Schimbarea la față* a lui Hristos pe Tabor, dovada anticipată despre lumina Sfintei Treimi, ce va iradia din trupul Său înviat și al tuturor celor ce-și vor arăta credința prin faptele lor”**[29]

Schimbarea la Față a Mântuitorului nu are nimic în comun cu *metamorphosis* în înțeles elenistic.

Mt. 17. 2 *kai metamorphote emprosten auton, kai elampsen to prosopon autou os o helios, ta de himatia autou egeneto leuka os to phos.*

Mc. 9. 2-3 *kai metamorphote emprosthen auton, kai ta himatia autou egeneto stilvonta leuka lian, oia gnapheus epi tes ges ou dynatai outos leukanai.*

Textul sugerează că transfigurarea a avut loc pentru cei trei ucenici[30]. Ei au devenit „stâlpi” (*styloi*)[31] în Biserica primară (cf. Gal. 2, 9) și datorită calității de martori oculari ai acestui eveniment cu profunde semnificații.

A. D. A. Moses susține că *morphe, eikon* și *doxa* sunt concepte interconectate, dar nu și interșanjabile. *Septuaginta* descrie evenimentul *transfigurării* lui Moise folosind termenul *dedoxastai* (Exod 34, 29), „kai en dedoxasmene e opsis tou chromatos tou prosopou autou” (v. 30) și *dedoxastai* (v. 35). Sfântul Apostol și Evanghelist Matei folosește verbul *metamorphote* probabil pentru a face o paralelă cu „glorificarea” (*dedoxastai*) lui Moise. Formularea: „Kai elampsen to prosopon autou os ho helios”, nu se folosește doar ca o reminiscență din *Exod* 34, 29, ci pentru a trimite mai departe. Faptul că Moise a fost acoperit de lumina slavei lui Dumnezeu (*shekinah*) este atestat de mai multe scrieri iudaice[32]. În tradițiile iudaice se spune că lumina care a strălucit pe fața lui Moise în Sinai și a rămas cu el, este lumina primordială pierdută de Adam și Eva[33]. Moise apare astfel ca un „nou Adam”. Cu atât mai mult despre Mesia se credea că va avea strălucire, și astfel lumina *Schimbării la Față* este în primul rând un element

---

[29] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului,* București, 1993, p. 201.

[30] A.D.A. Moses, “Matthew’s Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy”, în *Journal for the Study of the New Testament,* Supplement Series 122, 1996, p. 120.

[31] F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter, Paternoster Press, 1982, p. 123- afirmă că acest apelativ era folosit pentru Sfinții Petru, Iacob și Ioan iar după martiriul celui de a-l doilea locul l-ar fi deținut omonimul său, Sfântul Iacob, ruda Domnului

[32] *Ps.-Philo* 12. 1; *Memar Marqah* 4. 8; 6. 9; *Asatir* 9. 22 ș.a.

[33] Ginzberg, *The Legend of the Jews,* vol. I, pp. 8-9.; G.C. Nicholson, *Death as Departure:The Johannine Descent-Ascent Schema*; SBLDS 63, Atlanta, Scholars Press, 1983, pp. 91-98; E. Haenchen, *John I: A Commentary on the Gospel of John Chapters 1-6,* Philadelphia, Fortress Press,1930, p. 204, la A. Moses, ”Matthew’s Transfiguration Story...”, p. 122.

definitoriu care-L confirmă pe Iisus ca Mesia, iar în al doilea rând, împreună cu vocea cerească, confirmă legitimitatea învățăturii Mântuitorului, așa cum strălucirea feței lui Moise întărea cuvintele adresate israeliților[34]. *Dar, așa cum se va arăta* infra*, strălucirea feței lui Moise nu se poate confunda cu strălucirea Feței Domnului.*

Conceptul care domină viziunea Sfântul Maxim Mărturisitorul relativ la *Schimbarea la Față,* și de fapt întregul lui „sistem" teologic, este acela al îndumnezeirii omului. *Schimbarea la Față* este corelativă îndumnezeirii naturii umane a Logos-ului, și astfel propriei noastre îndumnezeiri. Învățătura Sfântul Maxim despre Hristos Cel transfigurat pe Tabor cuprinde două elemente principale: în primul rând cel al umanității îndumnezeite a lui Hristos, și apoi cel al manifestării *noetice* a dumnezeirii Sale. Ambele elemente sunt evidente în scolia sa la expresia dionisiană: „teofania Sa vizibilă" (*tes orates autou* theophaneias)[35] în care Sfântul Maxim susține că termenul *vizibil* se referă la vederea „trupului Său divin" (*to theion autou soma*) sau la „trupul său însuflețit" (*he empsychomene sarx*) al lui Hristos. Apoi, pune în contrast teofania Sa vizibilă cu ceea ce numește teofania Sa *noetică*, care se referă la revelarea inteligibilă a divinității lui Hristos, primită prin minte (intelect, *nous*), și care corespunde iluminării *noetice* (*tes noetes autou photodosias*) descrise de Sfântul Dionisie[36]. Totuși, în această viață, *teofania noetică* poate fi experiată doar în parte, în viața de dincolo „ne va fi comunicată într-un mod mai profund prin minte (intelect) (*hetis kata noun estai hemin methekte tote teleioteros*). Dar, chiar în *eschaton*, Dumnezeu va rămâne dincolo de capacitatea intelectului uman creat. Suprema lipsă de inteligibilitate a lui Dumnezeu este diferența existențială între creatură (*ktisis*) și Dumnezeu Cel necreat (*aktiston*), între cele finite (*hoi peperasmenoi*) și infinit (*to apeiron*). Cu toate acestea omul este chemat, încă de aici, să participe *inteligibil* și *noetic*, adică cu toată ființa sa la Dumnezeu.

Pe Tabor, ucenicii, datorită „râvnei lor în practicarea virtuții" (*di'aretes epimeleian*), au ajuns la curăția simțurilor duhovnicești și ale celor trupești (*te enallage ton kat'aisthesin energeion*), prin lucrarea Duhului Sfânt (*en autous to pneuma energese*). Cei trei „s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup. Aceasta li s-a întâmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o

[34] A. Moses, "Matthew's Transfiguration Story…", p. 121, 122.
[35] Sfântul Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus* 1.4, P.G. 3, 592 BC, la C. Veniamin, op. cit., p. 186.
[36] Ibidem.

pricinuia în ei Duhul, înlăturând acoperămintele patimilor de pe puterea lor înțelegătoare (*noetică*) (*perielon tes en autois noeras dynameos ton pathon ta kalymmata*). Prin aceasta, curățindu-li-se simțurile sufletului și trupului, sunt învățați să cunoască rațiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor (*ton paradeichthenton autois mysterion tous pneumatikous ekpaideuontai logous*)[37]. În nota explicativă la textul citat, părintele Stăniloae scrie: „Lumina cerească arătată pe fața umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta, dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca și aceea care țâșnea prin trupul Lui, a umplut-o de strălucire și veșmintele sau cuvintele Scripturii și creația de care se folosește ființa umană, nesuprimând-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată că e dumnezeiască prin poziția ei centrală sau prin rolul ei de izvor față de lumina în care s-au arătat Moise și Ilie, fapt experiat de aceștia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus Hristos ca centru. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuia prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupește de suprafața materială a lucrurilor, dând naștere patimilor care întunecă înțelegerea adâncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viața dominată de pornirile trupului, la cea dominată de Duh, deși ei se aflau încă în trup. Sfântul Maxim respinge prin aceasta din nou origenismul care nu recunoște nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh."

Prezența Sfințitorului produce o schimbare a simțurilor lor, nu una naturală, ci una mai presus de fire, datorită căreia „acoperămintele patimilor" au fost îndepărtate de pe „puterea lor înțelegătoare". Prin urmare, după cum va arăta mai târziu Sfântul Grigorie Palama, nu e o contradicție între calitatea luminii taborice și a celei văzute de isihaști, de a fi necreată, și posibilitatea ochilor trupești de a o vedea. Ochii nu au în mod firesc această putere, ci sunt transformați prin lucrarea Duhului Sfânt.

În *Capita theologica et oeconomica*[38] Sfântul Maxim se referă la cele două *forme* în care Se descoperă Hristos celor care studiază Sfânta Scriptură cu mare atenție. Mai întâi vorbește de „*forma* comună și mai publică" (*koinen kai demodesteran morphen*), prin care înțelege Întruparea, la care se referă Isaia „L-am văzut, dar nu avea nici formă nici frumusețe (kai eidomen auton, kai ouk eihen eidos oude kallos)" (53, 2). De asemenea, există o „*formă* mai ascunsă"

[37] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 10, 1125D-1128A, t.r. cit., p. 125.
[38] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, I, 97, P.G. 90, 1121C-1124A.

(*kryphiotera morphe*) prin care Se manifestă Hristos, așa cum a procedat pe Tabor, „Împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor” (*oraios kallei para tous yious ton anthropon*) (Ps. 44, 3). Acest mod de descoperire a Domnului nu a fost rezervat exclusiv celor trei ucenici, ci este pentru toți cei care de -a lungul veacurilor vor excela în cultivarea virtuților[39].

„Cel ce dorește cunoștință și-a așezat temeliile sufletului neclintite lângă Domnul, cum zice Dumnezeu lui Moise: «*Iar tu stai aici cu Mine!*» (Exod 33, 2). Dar trebuie să se știe că și între cei ce stau lângă Domnul există deosebiri, dacă nu se citește în zadar de către iubitorul de învățătură, cuvântul: „Sunt unii dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere” (Mc. 8, 39). Căci nu tuturor celor ce stau lângă El li Se arată Domnul totdeauna întru slavă; ci celor începători (*tois men eisagomenois*) li se arată în chip de rob (*en doulou morphe*), iar celor ce pot să-L urmeze, urcându-se pe muntele înalt al Schimbării Sale la față (*hypselon metamorphoseos oros*), li se arată în înfățișarea lui Dumnezeu (*en morphe Theou*), în care a fost mai înainte de a fi lumea. Deci este cu putință ca Domnul să nu se arate în același fel tuturor celor ce stau lângă El; ci unora într-un fel, altora altfel, schimbându-și arătarea după măsura credinței din fiecare”[40].

Un text asemănător este: „Dintre aceste două forme, cea dintâi se potrivește celor începători; a doua e pe măsura celor desăvârșiți în cunoștință, atâta cât este cu putință oamenilor. Cea dintâi este icoana primei veniri a Domnului, la care se referă litera Evangheliei, și care curățește prin pătimiri pe cei de pe treapta înfăptuirii; a doua este preînchipuirea celei de a doua veniri în slavă, la care se referă duhul Evangheliei și care preface prin înțelepciune pe cei de pe treapta cunoașterii, ridicându-i la starea de îndumnezeire. *Aceștia, în temeiul schimbării la față a Domnului în ei, oglindesc cu fața descoperită slava Domnului* (s. n.)”[41].

Părintele Profesor Ion Bria explică textul astfel: „Sfântul Maxim arată că Hristos poate lua diferite înfățișări după starea și poziția diferită de pe care Îl privim. La început, El e departe de noi și pare acoperit, e oarecum în afară de noi. Prin curățirea voinței și a minții El începe să devină mai clar, mai luminos și cât mai aproape de noi până când El intră înlăuntrul nostru și noi dispărem. La orice

---

[39] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Quaestiones et dubia* 190 (CCSG 10,131, 6-12), la C. Veniamin, op. cit., p. 193.

[40] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica* II,13, P.G. 90, 1129C-1132A; F.R. 2, p. 170.

[41] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice, suta I,* 97, FR2, p. 162, 163.

înaintare în virtute, El Se schimbă la față. Odată cu schimbarea noastră prin har, Însuși Domnul se schimbă la față”[42].

Se face o distincție clară între modurile împărtășirii de prezența Domnului. Dacă Origen credea că modul selecției celor trei a fost rezultatul cunoașterii mai profunde a Persoanei lui Hristos, Sfântul Maxim schimbă accentul de pe criteriul *cunoașterii*, pe cel al *credinței* eliminând astfel conotațiile intelectualiste[43].

Părintele Stăniloae precizează foarte clar că vederea luminii taborice nu înseamnă vederea ființei lui Dumnezeu, lumina este însă cel mai înalt mod de manifestare al Lui Dumnezeu, de aceea numește apofatism de gradul al treilea (cel mai înalt) vederea luminii dumnezeiești:

„S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feței Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiți apostolii au fost călăuziți tainic, în chip negrăit și necunoscut, spre puterea și slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învățând că lumina ce s-a arătat simțurilor lor e simbolul ascunzimii nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruiește lucrarea ochilor, rămânând neîncăpută de ei, așa și acolo Dumnezeu întrece toată puterea și lucrarea minții, nelăsând în vreme ce înțelege nici o formă în cel ce primește înțelegerea (*oud holon en to noeisthai to noein peiromeno ton oionoun typon apheis*)”[44].

Redăm și câteva fragmente edificatoare din slujba *Schimbării la Față*:

„Cel ce cu Moise de demult a grăit prin închipuiri în Muntele Sinai, zicând: «Eu sunt Dumnezeu », Acesta iarăși astăzi în Muntele Taborului Se schimbă la față, arătând chipul cel dintâi cu razele luminii. Pentru aceasta, Hristoase, slăvim puterea Ta”. „Astăzi Hristos în Muntele Taborului a schimbat firea lui Adam, luminând-o în chip de negrăit, cu dumnezeiască lucrare”. „(...) și la Față schimbându-Te, ai făcut firea lui Adam iarăși a străluci, mutându-o în slava și strălucirea Dumnezeirii Tale”. „(...) dar ei de departe nu au putut răbda dumnezeiască venirea Ta, Ființa cea cu bună cuviință”. „Firea cea neschimbătoare a Dumnezeirii, celei ce se poartă întru Sine fără materie, s-a amestecat cu omenirea, și lumina arătându-și apostolilor, în chip de negrăit a strălucit”[45].

Din ultimile două fragmente citate, reiese că *Schimbarea la Față* este un eveniment fără precedent, deoarece lumina taborică nu era slava pe care a văzut-o Moise și fața lui a devenit luminoasă, și o putea vedea astfel poporul, nici *ousia* lui

---

[42] Magistrand Ion Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, op. cit., p. 324.
[43] C. Veniamin, op. cit., p. 196.
[44] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 10, 1160BC; trad. rom. cit., p. 158.
[45] *Mineiul pe August*, Ed. a IV-a , EIBMBOR, București, 1974, p. 66 sq.

Dumnezeu, de-a pururea tainică, ci *morphe Theou*. Apostolii nu-L mai văd în *morphe doulou*, ca până atunci, ci au privilegiul să-L vadă în *forma* Sa dumnezeiască de care nu S-a despărțit niciodată, și nici nu Se putea despărți, fiind Dumnezeu adevărat, iar *morphe Theou* ține intim, este inseparabilă de ființa Sa dumnezeiască. Tomul aghioritic este edificator în acest sens: „Se schimbă la față nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbâdu-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor și făcându-i din orbi, văzători. Căci rămânând Același, S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In. 1,9), frumusețea slavei”[46].

„Mai înainte închipuind învierea Ta, Hristoase Dumnezeule... la față schimbându-Te, Muntele Taborului cu lumină s-a acoperit, iar ucenicii Tăi, Cuvinte, s-au aruncat cu fața la pământ, neputând suferi a vedea Chipul cel nevăzut. Îngerii slujeau cu frică și cu cutremur, cerurile s-au spăimântat, pământul s-a cutremurat, văzând pe pământ pe Domnul slavei”. Lumina taborică este pregustarea fericirii de a-L vedea pe Hristos înviat și de a fi cu El pururea, „Doamne bine este nouă să fim aici!”

C. Trecerea lui Hristos pascal în viața umană sub *forma* Bisericii

a. *Viața în Hristos – formarea* Sa în noi pe măsura împlinirii poruncilor și a dobândirii virtuților

Verbul *morphoo* este întâlnit o singură dată în Noul Testament: „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip [formă, condiție ontologică] *în voi* (tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin)” (Gal. 4, 19).

Pentru ca să devină posibilă *viața în Hristos*, Hristos trebuie să ia *formă* în om. Trebuie într-un anumit sens să Se întrupeze din nou în fiecare, idee curentă în mistica creștină[47]. Această metaforă, care se bazează pe dezvoltarea copilului în pântecele mamei, sugerează faptul că Hristos trebuie să ajungă la o deplină dezvoltare, maturitate, în cel credincios, datorită apartenenței la comunitatea ecclesială. Acesta este un proces care nu se sfârșește niciodată, fiind atât dar cât și datorie, Dumnezeu revendicând darul oferit și realizându-se astfel relația Dăruitor

---

[46] *Tomul aghioritic*, în *Filocalia* VII, EIBMBOR, 1977, pp. 418-419.
[47] G. Kittel, op. cit., p. 753.

– dar – cel ce primește darul, acesta din urmă, adică credinciosul, devenind la rândul lui dăruitor: „(…) toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăruim”.

Părintele Profesor Vasile Mihoc identifică în acest verset, al treilea aspect al metaforei maternității, după dragostea și grija pentru ei, și accentuarea faptului că nașterea se face în dureri[48]: „*formarea* chipului lui Hristos în credincioși este un proces lent și continuu în care Apostolul are un rol de neînlocuit. Sfântul Pavel spune că el suferă «iarăși» durerile nașterii « până ce Hristos va lua *formă* în voi». Verbul *morphousthai* (forma pasivă de la *morphoo*) înseamnă «a fi modelat», «a primi o *formă* determinată». Expresia *mechris ou* din *Gal*. 4, 19 b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de creștere duhovnicească, ci și durata sau continuitatea lui și de aceea putem traduce această expresie prin «atâta timp cât»”[49].

Faptul de a deveni creștin este descris în termeni specifici nașterii, scopul fiind ca Hristos să ia *formă* în noi, sau altfel spus să ne dea *forma* Bisericii, trupul Său, pe care sunt chemați să-l constituie toți oamenii. Potrivit Sfântul Apostol Pavel, Hristos trăiește în creștini: „Hristos este Cel Ce trăiește în mine” (Gal. 2, 20); „Hristos este în voi” (Rm. 8, 10; 2 Cor. 13, 5); „Hristos Cel dintru voi” (Col. 1, 27); „Hristos, totul întru toți” (Col. 3, 11). El se sălășluiește în inimile lor: „Hristos să Se sălășluiască prin credință în inimile voastre”. (Efes. 3, 17).

Nu există pericolul confuziei între Hristos – Capul Bisericii și creștini – trupul Bisericii, fapt exprimat fără echivoc de Părintele Stăniloae:

„Unitatea dintre Hristos și Biserică nu înseamnă o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioșilor oricât de îndumnezeită, nu e trans*formată* în Hristos capul. Capul, deși are și El firea Sa umană personală, e și Dumnezeu după ființă. Umanitatea îmbisericită a credincioșilor nu devine însă nicicând parte constitutivă a capului, cum e firea Lui umană personală, ci rămâne « trup » al capului. Ea nu e unită ipostatic cu Cel Ce e Dumnezeu după ființă, ci prin energiile ce se revarsă din El, credincioșii își însușesc lucrarea lui necreată, nu ipostasul sau ființa Lui. Raportul între Hristos și Biserică nu se poate asemăna în sens strict cu raportul între sămânță și planta crescută din ea, căci sămânța își pierde existența devenind pom, pe când Hristos rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica”[50].

---

[48] Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, teză de doctorat, EIBMBOR, București, 1983, p. 170,169

[49] Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, p. 170.

[50] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Autoritatea Bisericii”, în: *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1964, p.186; într-o întâlnire avută la Oxford (mai 1998) cu teologul protestant Rev. Dr. John B. Webster, profesor la *Colegiul Christ Church* din Oxford, am avut ocazia – după ce i-am expus succint învățătura despre „*forma* Bisericii” la Părintele Stăniloae – să constat atitudinea sa rezervată, care provenea tocmai din teama mărturisită de a

Se înțeleg astfel și cele afirmate de I. Karmiris, citat de Părintele Stăniloae: „Încă prin întruparea Sa, în firea pe care a luat-o Hristos s-a cuprins întreaga realitate umană ca un întreg unitar, modelându-se (*morphothentos*) astfel trupul Lui tainic, organismul divino-uman al Bisericii, al cărei cap e Hristos, prin care și în care această realitate căzută s-a unit iarăși cu Dumnezeu, înnoită și sfințită ca zidire nouă. Deci, Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-a modelat [*format*] prin puterea aflătoare în natura noastră asumată de Hristos de-a cuprinde și încorpora (*syssomatoseos*) pe toți cei ce cred în El, în baza unității întregii firi omenești, la care aparține și firea omenească a lui Dumnezeu- Cuvântul”[51].

Sfântul Chiril al Alexandriei identifică rolul lui Hristos de Cap al trupului cu rolul de Începător care S-a ridicat în cele dumnezeiești, având în Sine puterea de a-i atrage pe toți la Sine și de a-i modela după chipul Său. E un început, un principiu, care are în Sine forța de a se împlini ca orice început: „Căci a fost pus Cap, adică început (*arhe*) al celor ce prin El se modelează [*configurează*] (*anamorphoumenon*), spre nestricăciune prin sfințire în Duh”[52].

Iar Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Acela [Mirele – Hristos] Şi-a făcut Biserica trup și, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zidește pe ea în iubire, până ce vom ajunge toți la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (Efes. 4, 13). Dacă, așadar, Biserica e trupul (*soma*) lui Hristos, iar Cap (*kephale*) al trupului e Hristos, Care formează (*morphon*) fața Bisericii (*tes Ekklesias to prosopon*) cu propria Sa înfățișare (*to idio charakteri*), prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima (*ekardiothesan*), pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut”[53]. Frumusețea sfinților este frumusețea lui Hristos – „propria Sa înfățișare (*to idio charakteri*)” -, pe care o conferă, prin Duhul Sfânt, Bisericii, trupul Său, existând o legătură organică între cap și trup.

---

nu se confunda Hristos cu Biserica, de aceea mi-a recomandat să citesc două dintre studiile sale: “Christology, Imitability and Ethics”, în *Scotisch Journal of Theology,* vol. 39, pp. 309-326; și: “The Imitation of Christ”, *The Tyndale Biblical Theology Lecture, 1985,* în: *Tyndale Bulletin* 37, 1986, p. 96-119; de asemenea: Gene Outka, “*Following at a distance: ethics and the identity of Jesus*”, în vol: *Scriptural authority and Narrative Interpretation* Edited by Garrett Green, Fortress Press Philadelphia, 1987, p. 145-160, din care transpare distanța absolută dintre Hristos și credincios, sugerată de celebra expresie „imitatio Christi” *versus* „viața în Hristos” și de cuvintele din titlul ultimului stud. cit.: “following at a distance”- (urmând la distanță).

[51] I. Karmiris, “Soma Hristou, o estin e Ekklesia”, în *Ekklesia,* nr. 15-16, 1-15aug. 1962, p. 367, la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 184.

[52] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Al doilea cuvânt către împărătese,* Mansi, *Amplissima Collectio Concil,* t.IV, col 804, la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit. p.184-185.

[53] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântatrea Cântărilor,* PSB, 29, p. 229.

Învierea și Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos cu trupul – scrie Părintele Stăniloae – actualizează, prin sălășluirea Lui în noi, prin Duhul Sfânt, calitatea Sa de cap al Bisericii, care își ia începutul existenței reale prin aceasta, în mod special prin faptul că face posibil pentru comunitatea bisericească să primească în Capul- Hristos începutul vieții de veci și să vadă perspectiva nesfârșită a acestei vieți cu trupul, ba chiar să guste ceva din ea[54].

Chiar dacă verbul *morphoo* apare o singură dată în Noul Testament, întâlnim compuși ai săi în următoarele versete:

Rm. 8, 29: „Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului său (symmorphous tes eikonos tou Yiou autou), ca El să fie întâi născut între mulți frați”. De aici reiese distincția dintre eikon și morphe, și se poate deduce sinonimia dintre asemănare și morphe.

Filip. 3, 10: „Ca să-L cunosc pe El și puterea (dynamin învierii Lui și să fiu primit părtaș la patimile Lui, făcându-mă [fiind făcut] asemenea cu El în moartea Lui (koinonian [ton] pathematon autou, symmorphizomenos to thanato auto)”. În acest verset, accentul este pe cele două substantive în cazul acuzativ (*dynamin* și *koinonian*). Sfântul Apostol Pavel ar vrea și aibă *părtășie* la suferințele Domnului, pentru a putea cunoaște mai mult *puterea* Învierii Lui. Participiul *symmorphizomenos* este la diateza pasivă, pentru a sugera că *este conformat* asemănării morții lui Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, și nu că s-ar fi putut *conforma* singur, iar timpul prezent accentuează continuitatea procesului *conformării* morții lui Hristos. Nu s-a folosit nici participiul viitor, care ar fi subliniat exclusiv „veacul ce va să vină”, nici o formă de trecut, care ar fi indicat momentul primirii Botezului, care este doar începutul procesului amintit.

Dar care este natura *conformării* morții lui Hristos? Au fost sugerate mai multe răspunsuri[55]:

1. Moarte martirică. Se știe că Apostolul nemurilor era amenințat cu moartea, dar majoritatea exegeților au respins o rezolvare a problemei în acest sens, considerându-se a fi o explicație care i-ar reduce complexitatea.

2. *Conformitatea* cu suferințele vieții pământești a lui Hristos. Această explicație a întrunit mai multe sufragii. Experiențele care au dus la împlinirea slujirii sale apostolice sunt similare celor prin care a trecut însuși Domnul. Dar,

---

[54] Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 225.
[55] P. O’Brien, op.cit., p. 409, 410.

în acest caz, expresia *symmorphizomenos to thanato autou* s-ar referi numai la Sfântul Apostol Pavel.

3. Moartea cu Hristos ca metaforă pentru *încorporare*. Aceasta ar fi cea mai potrivită interpretare, care se încadrează în învățătura paulină despre moartea și învierea cu Hristos. Chiar dacă Sfântul Apostol Pavel vorbește despre unirea creștinului cu Hristos în moartea Sa ca despre un eveniment trecut (Rm. 6, 4-6; Gal. 2, 19; Col. 2, 20; 3, 3), forma de perfect *gegonamen* din *Rm*. 6, 5 (cf. Gal. 2, 19) indică faptul că acest eveniment trecut continuă să aibă efecte și în prezent, iar *symmorphizomenos* din *Filip*. 3, 10 arată cum se manifestă efectele respective: Sfântul Pavel, care fusese unit cu Hristos în moartea Sa pe cruce, este con*format* în continuare acelei morți, deoarece participă la suferințele Domnului.

În acest sens Sfântul Nicolae Cabasila ne spune despre Maica Domnului: „Astfel, Ea prima a ajuns conformă (*symmorphos*) prin asemănare cu moartea Mântuitorului, și de aceea a avut parte înaintea tuturor și de înviere". (Sfântul Nicolae Cabasila, *Cuvântări teologice la Iezechiel- Hristos-Fecioara Maria. Scrieri I,* Deisis, Sibiu, 2010, p. 231)

Ruptura decisivă de veacul cel vechi al păcatului și al morții trebuie să fie permanent menținută și afirmată, deoarece creștinul este încă expus puterilor acelui veac. Drept aceea, credinciosul este sfătuit să ucidă faptele trupului: „Căci dacă viețuiți după trup, veți muri, iar dacă ucideți, cu Duhul, faptele trupului, veți fi vii" (Rm. 8, 13). „Drept aceea, omorâți mădularele voastre, cele pământești: desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia, care este închinare la idoli"(Col. 3, 5). Faptul că moartea cu Hristos este o realitate prezentă reiese și din ceea ce spusese mai înainte în Filip. 3, 8: „Eu pe toate le socotesc că sunt pagubă, față de înălțimea cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care m-am lipsit de toate și le privesc drept gunoaie, ca pe Hristos să dobândesc". (cf. 2 Cor. 4, 7-10). Că este vorba de epectază rezultă limpede din 2 Cor. 3, 18: „(…) ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului (metamorphoumetha apo doxes eis doxes kathaper apo kyriou pnevmatos)".

Rm. 12, 2: „Şi să nu vă potriviți (conformați) cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții (kai me syschematizeste to aioni touto, alla metamorphousthe te anakainosei tou noos), ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit". Creștinul trebuie să ajungă să aibă „mintea (noun) lui Histos" (1 Cor. 2, 16).

2 Cor. 3, 18: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul

Domnului (metamorphoumetha apo doxes eis doxes kathaper apo kyriou pnevmatos)”. Se sugerează aici procesul epectatic al acestei prefaceri.

Filip. 3, 21: „Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea [conform] trupului slavei Sale (hos metaschematisei to soma tes tapeinoseos hemon symmorphon to somati tes doxes auto), lucrând cu puterea ce are de a-Şi supune Sieși toate”. Acest verset amintește de Filip. 2, 5-11: *symmorphon* (similar după formă) trimite la *morphe*, iar *metaschematisei* la *schema*. Referirea la smerenie (*tapeinoseos*) ne reamintește verbul *etapeinosen*, de asemenea apar cuvintele *doxa și panta*, și expresia *Kyrios Iesous Christos.*

Iudeii înțelegeau prin înviere o simplă restaurare a trupului pământesc. Învățătura paulină include legătura organică cu trupul de aici, dar nu și reanimarea lui. Trupul cel nou nu e identic cu cel actual. Va fi o schimbare de substanță, dar nu distrugerea identității personale[56]. *Symmorphon to somati tes doxes autou* – efectul acestei trans*formări* minunate este acela că cei credincioși vor fi *conformați „trupului slavei Lui*”. *Conformitatea* nu este ceva aparent. Dacă *metaschematisei* denotă o schimbare a aspectului exterior, *symmorphon* înseamnă o schimbare interioară profundă, datorită prezenței lui Hristos prin Duhul Sfânt.

Trupul smereniei noastre va fi schimbat și con*format* (*symmorphon*) trupului Său preamărit. Sfântul Apostol Pavel folosește aici, ca și în *2 Cor*. 8, 9; 5, 21; *Gal*. 3, 13; 4, 4, ideea „schimbului”: Fiul lui Dumnezeu a devenit ceea ce suntem noi, pentru ca noi să putem deveni ceea ce este El, le-a luat pe ale noastre, pentru ca să ni le dăruiască pe ale Sale. Puterea Domnului ne va transforma pentru a fi în *conformitate* cu El, vom deveni ca El[57], în sensul că drepții vor străluci în Împărăția cerurilor „ca soarele” (Mt. 17, 2; cf. Mt. 13, 43) dar ca Soarele – Hristos, fiind vorba de o lumină mai presus de fire. Trupurile drepților, în *eshaton*, vor fi de aceeași ordină cerească, vor împărtăși condiția trupului înviat și slăvit al Domnului, trupuri care nu mai sunt în antiteză cu *pneuma*, ci, dimpotrivă, sunt duhovnicești. „Şi după cum am purtat chipul celui pământesc (ten eikona tou choikou), să purtăm și chipul celui ceresc (ten eikona tou epouraniou)” (1 Cor. 15, 49). În Noul Testament, învierea apare în legătură cu o anumită corporalitate, care ține de viața cerească. Expresia *trupul slavei Sale* face referire la trupul „în care este înveșmântat în condiția Sa slăvită, veșmântul specific slavei Sale cerești; *forma* în care existența Sa spirituală perfectă se manifestă[58].

[56] Rev. M. R. Vincent, op. cit., p. 120.
[57] G. Bray, op. cit., p. 261.
[58] Rev. M.R. Vincent, op, cit., p. 121.

Învierea Domnului este garanția învierii și trans*formării* trupurilor celor ce au trăit „viața în Hristos”, trupul înviat al Domnului este prototypul și paradigma trupurilor noii lor condiții (1 Cor. 15, 38-39).

b. Biserica le dă tuturor deopotrivă o singură formă ***și numire dumnezeiască (theian*** morphen ***kai prosegrian), adică existența și numele de la Hristos***

Alain Riou observă că Sfântul Maxim Mărturisitorul, încă din primul capitol al *Mystagogiei*, abordează tema „ontologiei” misterului ecclesial ale cărei categorii fundamentale își au originea în hristologie și pnevmatologie. [59] Primul capitol se intitulează:

„Cum și în ce chip sfânta Biserică este icoana și chipul lui Dumnezeu (*Pos te kai poio tropo eikon esti kai typos Theou e aghia Ekklesia*)”[60]. Este vorba de *tropos*-ul filiației dumnezeiești prin care Dumnezeu S-a făcut prezent în mod ipostatic în lumea oamenilor, făcând din aceștia *icoana* Sa, în măsura în care, fiind încorporați în Biserică vor ajunge să imite, prin sinergie, energia (lucrarea) necreată a lui Dumnezeu[61]:

„Sfânta Biserică este (…) după un prim înțeles spiritual, chip (*typon*) și icoană (*eikona*) a lui Dumnezeu, ca una ce are aceeași lucrare (*energhian*) ca El, prin imitare (*mimesin*) și închipuire” (*typon,* în neogreacă, *morphe*)[62].

Întruparea Cuvântului, „taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută”, face posibilă *înfierea* omului, nu în calitate de individ, ci ca urmare a vocației sale ipostatice, personale și sobornicești, de Biserică ce enipostaziază întreaga creație. Biserica este acel *tropos* unificator, care readuce lumea la Dumnezeu, nu din exterior, prin impunerea unei cauzalități atotputernice, ci din chiar interiorul lumii, din inima ei, din omul însuși[63]:

„În același chip (*tropon*) și sfânta Biserică a lui Dumnezeu ni se arată făcând aceleași lucruri cu noi ca și Dumnezeu, imitându-L, cum imită o icoană (*eikon*)

---

[59] Alain Riou*, Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur,* Ed. Beauchesne, Paris, 1973, pp. 135-136.

[60] P.G. 91, 664C, trad. rom. de Protopop-stavrofor Dr. Dumitru Stăniloae, în *Revista Teologică*, nr. 3-4, 1944, p. 170; *Mystagogia tou Agiou Maximou tou Omologetou,* Eisagoge- scholia protopresbyteros Demetrios Staniloae, Ekdoseis apostolikes diakonias tes Ekklesias tes Ellados, Athenai, 1973-este textul paralel grec și neogrec al *Mistagogiei*, editat, cu introducerea și notele Părintelui Stăniloae, de Panayotis Nellas, Atena, 1973; deoarece notele Părintelui Stăniloae la *Mistagogia* sunt încă *nepublicate în limba română* se vor reda câteva fragmente.

[61] Ibidem,136.

[62] 664D; t.r. cit., p. 170; text paral. cit., p. 107.

[63] A. Riou, op. cit., p. 140.

modelul (*arhetypo*) său. Căci sunt mulți și nesfârșiți la număr cei ce fac parte din ea și sunt renăscuți (*anaghennomenon*) și recreați în Duh (*anademiourgoumenon to pnevmati*): bărbați, femei și copii, despărțiți și foarte deosebiți după gen și înfățișare, după neamuri și graiuri, după viață, vârstă, păreri, meșteșuguri, chipuri, moravuri și aptitudini, după știință și slujbe, după soartă, caracter și deprinderi. *Dar tuturor Biserica le dă deopotrivă o singură formă și numire dumnezeiască* (*theian morphen kai prosegrian*)*, adică existența și numele de la Hristos* (s. n.); și o singură și neîmpărțită relație prin credință, simplă și fără părți, care nu lasă să fie cunoscute relațiile cele multe și nenumărate ale fiecăruia, nici măcar că sunt, din pricina raportării și concentrării universale a tuturor spre ea. În temeiul acesteia nici unul nu e cât de puțin despărțit prin nimic de ceea ce-i comun, ca să fie de sine. Toți există împreună unii cu alții și sunt uniți prin unicul har și unica putere simplă și neîmpărțită a credinței (…).

Prin urmare, sfânta Biserică este icoană a lui Dumnezeu, precum s-a spus, ca una ce înfăptuiește aceeași unire ca Dumnezeu între cei credincioși, chiar dacă cei unificați în ea prin credință sunt deosebiți după însușirile lor și sunt din diferite locuri și feluri. Este aceeași unire pe care o înfăptuiește și Dumnezeu însuși în chip neamestecat între ființele lucrurilor, îndulcind și aducând la identitate deosebirea dintre ele, precum s-a arătat, prin raportarea lor la El și prin unirea cu El, ca pricină (*aitian*), început (*arhen*) și scop (*telos*)”[64].

Redăm în continuare scolia Părintelui Stăniloae la acest pasaj :

„În paragraful al doilea al capitolului I, Sfântul Maxim face o paralelă exactă între acțiunea Bisericii referitoare la membrii săi și acțiunea lui Dumnezeu în lume. Desigur că prin Biserică se exercită și acțiunea lui Dumnezeu. Acțiunea lui Dumnezeu prin intermediul Bisericii asupra membrilor săi este o *formă* accentuată a acțiunii lui Dumnezeu în lume. Prin această acțiune puternică, lumea se consolidează și mai mult și se actualizează din ce în ce mai mult. Biserica rămâne totuși o *imagine* (*eikon*) a lui Dumnezeu (*Arhetipul*), pentru că ea se prezintă ca un mediu vizibil și prin ea se exercită vizibil acțiunea invizibilă a lui Dumnezeu.

Biserica renaște în Duh pe membrii săi, în multipla lor varietate și le imprimă, în toată această varietate, o singură formă divină, un singur nume care arată existența lor în Hristos (s. n.). Iar aceasta se realizează datorită faptului că toți sunt legați printr-o singură, simplă și invizibilă relație de credință, care nu mai

---

[64] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia,* text paral. cit. p. 110-114; trad. rom. cit., pp. 171-172.

lasă să fie văzută mulțimea diferențelor dintre ei, datorită faptului că în toți se manifestă aceeași referință și convergență și prin aceasta nici unul nu-și însușește nimic din ceea ce este comun, dar toți sunt într-o întrepătrundere și uniți între ei, datorită harului și puterii simple și invizibile a credinței.

Dacă părțile universului create sunt menținute în unitatea întregului și în legătură cu Dumnezeu prin relația de cauză, membrii Bisericii sunt menținuți împreună prin relația credinței produsă și ajutată de har. Unitatea pe care ei o formează reprezintă corpul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, devenit Capul Bisericii. Dar Hristos în care se unesc acum într-un mod mai strâns oameni variați ca națiune, sex, vârstă, îi include în Sine, în virtutea aceleași calități de cauză și putere unice, în aceeași putere a bunătății infinit de înțelepte, prin care toți sunt aduși și menținuți în existența unitară a universului creat. Căci Hristos este ca în centrul liniilor ieșite din El, care nu lasă punctele de plecare ale creaturilor să se separe cu ramificațiile lor exterioare, ci circumscrie aceste ramificații în cercul puterii sale și unește în Sine, ca centrul cercului diferențele care s-au produs. Astfel în Hristos, Dumnezeu nu lasă creaturile să devină total străine între ele și separate de Dumnezeu și să cadă astfel din existență, lipsindu-le pacea și legătura cu Dumnezeu. Sfântul Maxim reia aici imaginea centrului și a liniilor ce ies din el, din *Amgigua* (91, 1069-1084). Dar aici pune această imagine în legătură cu Hristos, Cel al Bisericii, ceea ce nu face în *Ambigua.*

În consecință, nu face prin Biserică o operă diferită de aceea pe care Dumnezeu o săvârșește în lume, dar o perfecționează, plecând de la un cerc restrâns de oameni, dar cu intenția să lărgească această *formă* (s. n.) întărită a acțiunii sale asupra creației în totalitatea ei. Unirea tuturor în Dumnezeu, fie prin acțiunea lui Dumnezeu în calitatea Sa de cauză a tuturor în universul întreg, fie prin harul lui Hristos în Biserică, reprezintă scopul urmărit, după Sfântul Maxim, în univers și în Biserică, fără dispariția diferențelor între creaturi, căci în diviziunea lor se află pericolul de a-și pierde existența. Dar dacă în Univers, acțiunea în favoarea unității menține mai degrabă unitatea ce există (care este totdeauna contracarată prin tendința separării) în Biserică, acțiunea de unire a creaturilor a luat un curs progresiv accelerat. Această este ideea care domină viziunea Sfântului Maxim”[65].

---

[65] Ibidem, *Mystagogia* text. paral. cit., p. 110-113; mss., pp. 19-21.

D. Pecetea- ***sphragis*** **Duhului Sfânt – premisa** *hristo****morfizării*** **noastre**

„Pogorârea Sfântului Duh – spune Părintele Stăniloae- dă existență reală Bisericii, punând începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și cu aceasta, începutul Bisericii ; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin întrupare, viața de ascultare, răstiugnire, înviere și înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca *din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica* (s. n). Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea și așezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. (…) Fără Biserică, opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza”[66].

Excepționala formulare subliniată *supra* ar putea fi așezată în legătură cu afirmația lui M. J. Congar[67], potrivit căruia Biserica este: „extensiunea vieții divine unei mulțimi de creaturi”, afirmație citată de Părintele într-un studiu anterior[68], în care scria:

„Hristos îi mântuiește pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine și întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest *laborator* în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat”[69].

Părintele Stăniloae subliniază faptul că „toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea și îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în *rânduiala Botezului*. Prin această participare la Hristos cel răstignit și înviat, *cei botezați iau chipul [forma] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [formei] lui Hristos* (*symmorphoi*). *Chipul [forma] lor cel [cea] nou [ă] e chipul [forma] lui Hristos imprimat[ă] în ei și prin aceasta în Biserică*” [70] (s. n.).

[66] *TDO*, vol. 2, p. 196.
[67] M.J. Congar, „Ecclesia de Trinitatei”, în*: Irenikon*, t. XIV, 1937, Mars-Avril, p. 121. Sq.
[68] Pr. prof. Dumitru Stănilaoe, „Sinteză ecclesiologică”, în *Studii Teologice*, nr. 5-6, 1955, p. 269.
[69] Ibidem, p. 267.
[70] Idem, „Transparența Bisericii în viața sacramentală”, în: *Ortodoxia*, nr. 4, 1970, p. 508.

Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sfântului Botez face distincție clară între chip (*eikon*) și formă (*morphe* și verbul respectiv). În rugăciunea pe care preotul o rostește în taină, înainte de sfințirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este „(…) preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" – omul fiind „*imago Trinitatis*"), rostind cuvintele:

„Şi fă să ia chip [*formă*] Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou (…)"[71], textul original fiind: „Kai *morphoson* sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai (…)"[72]. „Omul se cufundă în apa Botezului ca o „materie a*morfă* și fără chip" (*hyle aneidos kai amorphos*) și iese afară „purtând chipul [*forma*]" frumos [-*oasă*] al lui Hristos"[73]. „Suntem modelați și imprimați și viața noastră amorfă și nedefinită primește o formă și o definire"[74].

„Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creștină, adică hristocentrică și hristo*morfă*, precum și *forma* și viața corespunzătoare. În acest mod, «Tatăl găsește pe fețele noastre însăși *forma* (*morphen, formam*) Fiului" Său și «recunoaște în noi mădularele Celui Unul Născut» al Său"[75]. „Natura omului ia *forma,* cu alte cuvinte constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos"[76].

În același sens Părintele Stăniloae scria: „Omul își primește la Botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă *forma* lui personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el (...). De aceea, *forma* aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el și în ea se imprimă însăși *forma* lui Hristos (...). Dar încă la Botez omul a primit în *forma* lui de persoană, *forma* lui Hristos, pentru că a intrat în relație cu El. Cel botezat își va aduce mereu aminte de această legătură între sine și Hristos, între chipul lui personal și chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a și îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfățișarea Sa și omul trebuie s-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să viețuiască tot mai mult după modelul lui Hristos"[77]; „Chipul lui Hristos e o adevărată haină luminoasă, este

---

[71] *Molitfelnic,* ed. cit., p. 32.
[72] *Mikron Euchologion, e Agiasmatarion,* Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais,1962, p. 71.
[73] Panayotis Nellas, *Omul- animal îndumnezeit,* Ed. Deisis, Sibiu, 1994, pp. 86-87.
[74] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos,* PG 150, Lib. II, 525A, 537D, la P. Nellas, op. cit., p. 87.
[75] Ibidem, Lib. IV, 600B, la P. Nellas, op. cit., p. 85.
[76] P. Nellas, op. cit., p. 87.
[77] Pr. prof. Dumitru Stănilaoe, *TDO,* vol. 3, p. 51.

Hristos Însuși. „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și Îmbrăcat„ (Gal. 3, 26). Haina aceasta nu rămâne numai la suprafața pielii, ca hainele obișnuite, ci se imprimă în ființa noastră întreagă. Ea e Hristos însuși, dar în același timp e o relație specială, personală, unică a fiecăruia, cu Hristos”[78].

a. De la haine de piele la haină de lumină

La Botez, omul Îi cere lui Dumnezeu: „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină”. Sfântul Apostol Pavel zice: „(…) v-ați dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaștere se reînnoiește după chipul (kat’eikona, secundum imaginem) Celui Ce l-a zidit” (Col. 3, 10) (aici „chipul” este echivalentul lui „eikon” deoarece se referă la crearea omului).

Adam nu era gol înainte de păcat, cu atât mai puțin cel ce trăiește „*viața în Hristos*”: „Trupul omenesc al lui Hristos strălucește de frumusețea spirituală a purității, bunătății și înțelepciunii nesfârșite a lui Dumnezeu, care restabilește și înalță minunata spiritualitate umană. *Iar această strălucire se răspândește din Hristos și peste sufletele și trupurile celor uniți cu El, formând Biserica* (s. n.)”[79].

„Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci și *în împărtășirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul cel întrupat și capul Bisericii ca om. Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândește asupra întregului trup* (s. n.)”[80].

Sfântul Vasile cel Mare spune că prin Botez ne modelăm [*formăm*] după omul nostru cel dinlăuntru împreună cu Hristos, după măsura întrupării Lui, adică după măsura umanității asumate de El și modelată [*formată*] de dumnezeirea Sa[81]. *Asemănarea cu Hristos e de ordin spiritual și se realizează prin Duhul lui Hristos lucrător în noi* (s. n). Ea constă în faptul că din trupești am devenit spirituali. Devenim „duh”, „trans*formând* modul nostru (de a fi și de a ne comporta), datorită întăririi omului nostru cel dinlăuntru prin Duhul” (*ton tropon metaschematisthentes dia tou krataiothenai Pnevmati ton eso anthropon*)[82]. Tot Sfântul Vasile scrie: „Cel

[78] Ibidem, p. 52.
[79] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Transparența Bisericii…”, p. 514.
[80] Idem, *TDO,* vol. 2, p. 218.
[81] Sfântul Vasile cel Mare, *De Baptismo,* lib. I; *P.G.* XXXI, 1553, la Pr. Prof. D. Stăniloae, „Transparența Bisericii…”, p. 508.
[82] Ibid. col 1561, la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 508.

care primește de la cineva forma bunei credințe (*ten morphosin tes eusebeias*), este oarecum plăsmuit de acela (*diaplattetai par' autou*) și este adus la desăvârșire de dascălul său, întocmai ca pruncii (*ta brephe*) formați (*diamorphoumena*) în pântecele mamelor. De aceea și Sfântul Pavel a numit fii (*tekna*) întreaga Biserică a galatenilor, căzută de la învățăturile primite mai înainte și cumva avortată; dar Sfântul Pavel i-a luat din nou (*analambon*) și a *format* în ei, de sus (*morphon anothen*), pe Hristos în ei"[83].

Sfântul Atanasie cel Mare dă sens hristologic versetului: „Păzește-Mă Doamne, că întru Tine am nădăjduit" (Ps. 15, 1), de acea afirmă că Fiul luând înfățișarea (*prosopon*) umană (*anthropotetos*) Se adresează lui Dumnezeu Tatăl, nu atât pentru Sine, ci din cauza noastră, pentru noi, ca fiind Unul dintre noi prin iconomie. Așadar numește Domn pe Tatăl datorită nașterii în chipul [forma] robului (*hen te tou doulou genesthai morphe*). El cere să fie păzit din cauza Bisericii (*diaten Ekklesian*), căci Biserica este Trupul Său; deci cere să fie Biserica[84], adică cei botezați.

Părintele Stăniloae îl citează pe Sfântul Chiril al Alexandriei care spune că: „toți cei ce sunt în trupul lui Hristos, deci care Îl au pe El drept cap «se configurează (*anamorphoumenon*)» prin El spre nestricăciune"[85]. Pentru a explica textul din *Ieșire* 21, 22-23, Sfântul Chiril scrie: „Rodul și fătul minții e credința în Hristos, care prin cunoștință desăvârșită ne modelează (*anaplattousa*) din nou după El și ne *formează* după typul dumnezeiesc (*eis theion diamorphousa typon*). Aceasta spunându-o credincioșii au strigat prin glasul lui Isaia: «Pentru frica Ta, Doamne, am luat în pântece și am purtat și am născut duhul mântuirii Tale care l-am făcut pe pământ» (Isaia 26, 18). Iar dumnezeiescul Pavel a spus celor ce au căzut prostește de la cunoștința mai desăvârșită la cea mai de jos și nedesăvârșită, adică galatenilor: «O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip – [formă] în voi» (Gal. 4, 19). Căci începând în duh, au căutat desăvârșirea după trup, trecând la slujirea legii. De aceea n-au dus la sfârșit formarea (*morphosin*) chipului lui Hristos în ei, avortând, așa- zicând, binele așezat în ei ca într-un pântece. Așadar, desăvârșirea în cunoștință și curăția în credință, duc la capăt în sufletele noastre ale tuturor, formarea (*morphosin*) chipului lui Hristos"[86]. Părintele

---

[83] Idem, *Omilie* la *Ps*. 33, PG 29, 369 A, t.r. PSB 17, p. 272.
[84] Sfântul Atanasie cel Mare, *Expositiones in Psalmos*, PG 27,100-101.
[85] Ibidem.
[86] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, PG 68, Lib. VIII, 545 D-548A, t.r. Pr. Prof. D. Stăniloae, PSB 38, p. 260.

Stăniloae explică: „Chipul lui Hristos se conturează cu încetul, în noi, ca embrionul în pântecele femeii (...) e ca o sământă la început. Ia chipul clar pe măsură ce Îl cunoaștem tot mai bine și ființa noastră se întipărește de virtuți, prin care îl imită pe El" – întipărirea se referă la pecetea darurilor Duhului Sfânt.

„Sfântul Ambrozie compară cămașa Botezului cu veșmintele lui Hristos de pe Tabor. Hristos transfigurat face să apară umanitatea perfectă și fără de păcat, nu goală, ci îmbrăcată în veșminte albe ca zăpada în lumina necreată a slavei divine"[87].

Dacă *forma* dumnezeiască se referă, așa cum s-a arătat, la „veșmântul" lui Hristos, cel botezat îl primește și el, nu în sensul unei autonomii umane sau într-unul panteist. Hristos Se sălășluiește în cel botezat, și implicit îi dă *forma* Sa. La strălucire ajunge pe măsură ce împlinește poruncile. Dacă Hristos este ascuns în noi de la Botez, cum afirmă Sfântul Marcu Ascetul, El crește pe măsura creșterii noastre duhovnicești, pe măsura dobândirii intimității cu Duhul Sfânt, și ajunge să strălucească în cel sfânt. *Nu* sfântul strălucește, asemenea Mântuitorului schimbat la Față pe munte, nici *nu* reflectă în vreun fel strălucirea lui Hristos, ci Hristos Însuși strălucește în cel sfânt. Acesta este sensul vederii Luminii dumnezeiești, nefiind deci vorba despre vreun fenomen exterior impersonal. Aceasta este treapta a treia a apofatismul, aceasta este cunoașterea supremă a lui Dumnezeu, pregustarea trăirii veșnice în Lumina Sa, a nesfârșitei epectaze.

b. Hristo**morfizarea **sau con**formarea **noastră lui Hristos- opera Sfântului Duh și a conlucrării umane.

Dumnezeu Însuși S-a făcut *sarcofor*, pentru ca noi oamenii să devenim *pnevmatofori*" – Sfântul Atanasie cel Mare [88].

„Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia ființă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos"[89].

Datorită relației intime dintre Fiul și Duhul Sfânt în Treimea imanentă, dar și în evenimentul Hristos, lucrarea lui Hristos și cea a Sfântului Duh nu pot fi separate când vorbim despre *constituția teandrică* (s. n.) a Bisericii. Sfântul Duh, Cel Ce ce a fost activ în îndumnezeirea firii umane asumate de Fiul, rămâne în această fire

[87] Sfântul Ambrozie al Milanului, *De Myst.* 34, la A. Schmemann, *Din apă și din Duh*, trad. rom. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Symbol, București, 1992, p. 68.
[88] Sfântul Atanasie cel Mare, *De incarnationa et contra Arianos,* 8.; *P.G.* 26,996 C.
[89] Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO,* vol. 2. p. 196.

îndumnezeită pentru totdeauna. Sfântul Duh Se revarsă peste creație și peste persoanele umane din trupul înviat, deplin pnevmatizat al Domnului[90].

„Atât prin Hristos, cât și prin Duhul Sfânt se realizează Biserica atât ca unitate, cât și ca diversitate. Şi Ei nu lucrează separat, ci în unire perfectă, având între ei și o unire de ființă și o relație personală. Dar Sfântul Duh are rolul său deosebit în întemeierea și susținerea Bisericii ca unitate de comuniune, ca unitate în diversitate. El reprezintă, prin excelență, relația vie între Tatăl și Fiul și ca atare întemeiază relația vie între membrii Bisericii și între ei și Tatăl”[91].

Duhul Sfânt nu săvârșește o lucrare separată de cea a lui Hristos, ci dimpotrivă:

„Hristos e în toți ca o comoară ce așteaptă să fie descoperită de conștiința celor în care se află El. Lucrarea aceasta se atribuie cu deosebire Duhului Sfânt. El îi face pe cei din Hristos să-și dea seama că sunt în El. Hristos e în adâncul credincioșilor de la Botez, dar adâncul acesta devine sensibil la prezența Lui prin Duhul Sfânt, care pune în mișcare voia omului”[92].

Duhul Sfânt este Cel ce ne face proprii energiile dumnezeiești necreate asimilate în umanitatea lui Hristos, și făcute implicit accesibile nouă, și darurile care ne apropie de asemănarea cu El. „Prin Duhul noi intrăm într-un dialog cu Hristos, în care ni se comunică puterea și lumina cunoașterii Lui, a cunoașterii treptate a infinității dumnezeiești, care sălășluiește în umanitatea Lui accesibilă nouă. Noi imităm și primim prin Duhul cele ale lui Hristos, într-un dialog liber în nesfârșit progres”[93]. Așadar, Ortodoxia nu explică Biserica dintr-un punct de vedere exclusiv hristologic: Biserica este Trupul lui Hristos, numai întrucât Același Duh al Fiului a adunat toate mădularele ei în Hristos ca frați ai Lui și ca frați între ei și într-o relație filială față de Tatăl[94].

Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că Hristos „ia *formă* (*morphoutai*) în noi prin Duhul, care ne restaurează (*anastoicheiountos, reformat*) după modelul dumnezeiesc prin Sine, când deci Hristos ia chip [*formă*] în noi și El însuși se imprimă în noi prin Duhul, care-I este asemenea. Deci Duhul este Dumnezeu. El ne face după chipul [*forma*] lui Dumnezeu (*diamorphoun pros Theon*) nu printr-un har slujitor, ci ca Cel ce dăruiește prin Sine celor vrednici împărtășirea de firea

---

[90] Idem, „Criteriile prezenței Sfântului Duh”, în : *Studii Teologice*, 19, 1967, pp. 105-113.
[91] Idem, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în : *Ortodoxia*, nr. 1, 1967, p. 45.
[92] Idem, „Autoritatea Bisericii”, op. cit., pp. 275-76.
[93] Idem, *TDO*, vol. 2, p. 307.
[94] Idem, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în: *Ortodoxia*, nr. 1, 1967, p. 43.

dumnezeiască (*theias physeos methexin*). Iar că Duhul este asemănarea adevărată a Fiului, auzi-l scriind pe fericitul Pavel: «Căci pe cei ce I-a cunoscut de mai înainte, i-a și hotărât de mai înainte să fie asemenea chipului Fiului Său (symmorphous); și pe aceștia i-a și chemat» (Rm. 8, 29). Dar suntem remodelați (*anaplattometha*) după chipul (*eikonismon*) Duhului Sfânt, sau al lui Dumnezeu, prin credință și sfințenie și prin relația cu El, se înțelege prin relația de participare, chiar dacă suntem părtași la firea dumnezeiască (2Pt. 1,4)"[95].

Același Părinte scrie: „Iar prin glasul lui Hristos de ce S-a numit «Duh Sfânt»? Pentru că a introdus și a făcut să locuiască cu adevărat Duhul în sufletele celor ce credeau și prin El și în El i-a prefăcut (*metaplattoontos*) în chipul (*eidos*) de la început, adică în cel al Lui însuși, adică în asemănarea cu Sine prin sfințenie, și astfel ne-a readus la arhetipul chipului (*eikonos archetypon*), care este pecetea (*charaktera*) Tatălui. Căci pecetea adevărată a Tatălui în toată exactitatea similitudinii cu El, este Fiul însuși. Iar asemănarea (*homoiosis*) perfectă și ființială a Fiului este Duhul, după care fiind și noi modelați, prin sfințenie (*morphoumenoi di'agiasmou*), ne configurăm după chipul [*forma*] lui Dumnezeu (*Theou morphen*)"[96]. Sfântul Chiril citează apoi Gal. 4, 9: *„tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin*".

Duhul care Se întipărește în noi e chipul Fiului. „Noi devenind duhovnicești, având Duhul imprimat în făptura noastră, suntem după chipul [*forma*] Fiului, după chipul [forma] lui Hristos, și avem în noi elanul afectuos al filiației față de Tatăl ceresc"[97]. S-ar putea vorbi de o legătură indisolubilă între *sphragis* (pecete), și *morphe* (forma), prin care se accentuează și cele două iconomii: *morphe* (care este un sinonim pentru *asemănare*) o avem datorită slujirii mesianice, o primim de la Hristos, dar pecetea, întipărirea *formei* este opera Duhului Sfânt. Fiul ne face asemenea Sieși prin Duhul, ca împreună cu El, și în El să avem acces la Tatăl: „prin Duhul devenind de aceeași *formă* (*symmorphoi*) cu Fiul cel după fire, am fost numiți dumnezei și fii ai lui Dumnezeu"[98].

Prin Duhul Sfânt lucrează însuși Fiul, de aceea suntem ridicați la demnitatea de fii: „Pentru că Duhul este din ființa Celui ce ni-L procură, adică a lui Hristos

---

[95] Sfântul Chiril al Alexandriei, *De S.S. Trinitate*, op. cit., t.r. cit., p. 284.
[96] Ibidem, *Dialogus VII*, P.G. LXXV, col. 1089, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în PSB 40, op. cit., p. 283.
[97] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Criteriile prezenței Duhului Sfânt", în: *Studii Teologice* , nr. 3-4, 1967, pp. 109-110.
[98] Sfântul Chiril al Alexandriei, *De S.S.Trinitate*, op. cit., 1097D, la Pr. Prof. D. Stăniloae, „Criteriile prezenței...", op. cit., p. 110.

(adică de aceeași ființă cu Fiul), și pentru că Dumnezeu – Cuvântul e sălășluit în noi prin Duhul, urcăm spre demnitatea înfierii, având în noi pe Fiul însuși, după care ne și con*formăm* prin participarea la Duhul și înălțându-ne la același fel de îndrăzneală, îndrăznim să zicem: «*Avva, Părinte*»"[99]. Având în vedere cele de mai sus se poate înțelege mai bine afirmația părintelui Stăniloae: „Biserica adevărată este *hristologică* și *pnevmatologică*, *instituțională* și *evenimențială* în același timp, sau este *hristologică* întrucât este *pnevmatologică* și viceversa"[100].

În această secțiune s-a încercat, cu riscul abundenței diverselor citate, decelarea și sistematizarea, pe cât a fost cu putință, a înțelesului expresiei *forma Bisericii*, și mai ales, prin diferite conexiuni, să se propună *consacrarea* acestei formulări ca posibilă soluție pentru o *sinteză* a învățăturii de credință creștin – ortodoxe, a cărei prezentare poate să rămână de multe ori fragmentată.

Considerăm că expresia *forma Bisericii* ne oferă posibilitatea sesizării legăturii dintre:

Theognosie – vederea luminii dumnezeiești, adică *morphe* a Sfintei Treimi strălucind în trupul celui cu viață sfântă, – datorită prezenței lui Hristos și lucrării de hristo*morfizare* ce aparține Duhului Sfânt și omului – este suprema treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu, numită de părintele Stăniloae *apofatismul de gradul al treilea*

Antropologie – omul este „*imago Trinitatis*", dar propriu-zis modelul, *Arhetipul* său este Logos-ul întrupat, omul este *eikon Eikonos*, desăvârșirea omului fiind în legătură cu con*formarea* sa trupului slăvit al lui Hristos, „Cel care ia *formă* în om, iar cei botezați iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [*formei*] lui Hristos (*symmorphoi*). Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei și prin aceasta în Biserică"[101]. „Natura omului ia *forma*, cu alte cuvinte constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos. (...) adevărul omului constă în dei*formitatea* sau mai exact în hristo*morfismul* lui"[102].

Hristologie – Hristos este Cel în care „*locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii*" (Col. 2, 9). Dacă omul este *capax divini* și Fiul lui Dumnezeu este *capax humanitatis*. El ia *forma robului* nu pentru Sine, ci pentru noi, pentru a Se sălășlui în noi și a ne conferi *forma* Sa (*morphe doulou, morphe Theou*, Filip. 2).

---

[99] Idem, *Thesaurus*…, PG LXXV, 569D, la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 110.
[100] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Relațiile treimice…", op. cit, p. 525.
[101] Ibidem, p. 508.
[102] P. Nellas, op. cit., p. 85.

Pnevmatologie – Duhului Sfânt Îi aparține opera de hristo*morfizare*, El pecetluiește, întipărește în noi *forma* lui Hristos (*sphragis – morphe*), și implicit *forma* Bisericii, existânt o indisolubilă unitate între iconomia Sa, și cea a Fiului, fiind, totodată mai intim omului *duhovnicesc*, decât își este omul sieși.

Eclesiologie – „Viața dumnezeiască [inclusiv *forma* dumnezeiască, n. n.], extinsă din trupul Domnului în credincioși e Biserica”[103]. Expresia *forma Bisericii* se referă și la modalitatea în care Iisus Hristos Își face transparentă iconomia mântuirii între *Cincizecime* și *Parusie* prin intermediul Sfintelor Taine, instituțiilor și structurilor bisericești în viața credincioșilor, fără ca acestea să fie simple instrumente, ci fiind purtătoare de har și daruri. *Ecclesiologia* trebuie să evite instituționalismul și excluderea laicilor de la participarea la *pleroma* Bisericii, la plenitudinea darurilor Duhului Sfânt[104].

Mariologie sau *Theotokologie* – „coborând ca ipostas El însuși în ea [Fecioara Maria] și începând să-Şi *formeze* trupul din ea, cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt întreg ca persoană”[105]. Dar și Maica Domnului a primit *forma* lui Hristos, fiind primul om îndumnezeit: „Astfel, Ea prima a ajuns conformă (*symmorphos*) prin asemănare cu moartea Mântuitorului, și de aceea a avut parte înaintea tuturor și de înviere”[19]. Important să amintim aici și că la trei sărbători închinate Maicii Domnului: *Nașterea, Adormirea și Acoperământul*, *Apostolul* de la Sfânta Liturgie este *Carmen Christi* din *Filipeni 2.* Nu este vorba explicit despre Maica Domnului în acest imn, ci implicit, pentru că din Maica Domnului a luat (*labon*) Fiul lui Dumnezeu condiția Sa umană (*morphe doulou*).

Teologie sacramentală sau *mysterică* – „Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creștină, adică hristocentrică și hristo*morfă*, precum și *forma* Fiului Său”, iar Tatăl „recunoaște în noi mădularele Celui Unul Născut” al Său”[106]. Comuniunea sacramentală (mysterică, de la *mysterion*, taină) cu Hristos e cea care-l scoate pe om din viața moartă și din existența moartă, din caracterul ei „amorf” și „șters” și din „ignoranță” – a*morphia*, *aphatia*, *agnosia*.

[103] Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 196.
[104] Cf. Nikos Nissiotis, *The Charismatic Church and the Theology of Laity, în The Ecumenical Movement, An Anthology of key Texts and Voices*, WCC Publications, Geneva, 1997, pp. 438-441.
[105] Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 85.
[19] Sfântul Nicolae Cabasila, *Cuvântări teologice la Iezechiel- Hristos-Fecioara Maria. Scrieri I,* Deisis, Sibiu, 2010, p. 231
[106] Sfântul Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, PG 150, 600B, la P.Nellas, op. cit., p. 218.

Eshatologie – procesul hristo*morfizării* este epectatic, „din slavă în slavă”(2 Cor. 3, 18).

Etică, ascetică și mistică – „Iar dumnezeiescul Pavel a spus celor ce au căzut prostește de la cunoștința mai desăvârșită la cea mai de jos și nedesăvârșită, adică galatenilor: «O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip [formă] (morphe) în voi» (Gal. 4, 19). Căci începând în duh, au căutat desăvârșirea după trup, trecând la slujirea legii. De aceea n-au dus la sfârșit formarea (*morphosin*) chipului lui Hristos în ei, avortând, așa- zicând, binele așezat în ei ca într-un pântece. *Așadar, desăvârșirea în cunoștință și curăția în credință, duc la capăt în sufletele noastre ale tuturor, formarea* (morphosin) *chipului lui Hristos”*[107]. „Chipul lui Hristos se conturează cu încetul, în noi, ca embrionul în pântecele femeii... e ca o sământă la început. Ia chipul clar [ajunge să aibă *forma*] pe măsură ce Îl cunoaștem tot mai bine și ființa noastră se întipărește de virtuți, prin care îl imită pe El”[108].

Îndumnezeirea – theosis omului, concept fundamental în Ortodoxie, nu este o figură de stil, ci înseamnă explicit primirea *formei* (*morphe*) a lui Hristos (hristo*morfizarea*), Cel care a luat *forma* noastră pentru a ne conferi *forma* Sa.

Misiune și *ecumenism* – omul în care are loc procesul hristo*morfizării*, este mai smerit, mai deschis, mai iubitor, nu poate să spună despre alții că vor ajunge în iad, el rămânând nepăsător, ci dimpotrivă, va încerca prin exemplul personal și dialogul plin de iubire să-i ajute să devine părtași ai *vieții în Hristos.*

În urma acestei analize, am putea afirma că expresia *forma Bisericii*, care are ca punct de plecare *Mystagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, reprezintă o contribuție de excepție a părintelui Stăniloae la aprofundarea eclesiologiei. *Prin urmare este de maximă importanță receptarea acesteia la nivelul studenților și doctoranzilor și chiar la nivelul credincioșilor prin predici tematice consistente.*

[107]Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, PG 68, Lib. VIII, 545 D-548A, t.r. Pr. Prof. D. Stăniloae, PSB 38, p. 260.
[108] Pr. Prof. D. Stăniloae, notă explic. 272, PSB 38, p. 260.

Provocările transmiterii credinței în școlile confesionale din Banat în secolul XX: mărturii documentare și relevanța lor în actualitate

Casian RUȘEȚ

Facultatea de Științe Sociale

Departamentul de Teologie și Științe Sociale

Universitatea „Eftimie Murgu", Reșița

Abstract: In the current context, the transmission of any faith is a challenge for those who have such a mission. We all live in times when periodically, the transmission of faith in schools, through the school curricula of state institutions, becomes a subject of debate. Thus, the question is increasingly asked whether the transmission of faith can be legitimized in school curricula. There is little talk, however, about the fate of the Romanian confessional schools in Transylvania and Banat in the 20th century, which were considered guardians of Romanian culture, spirituality and language. Along with their mentioned main role, the 20th century, at least in the first half, captured in archive pages, also reveals certain internal causes of the failure of the confessional schools. Undoubtedly, first of all, the political context made them disappear, but we cannot neglect the internal factor, which unwittingly supported this tragic fate. This internal factor can be equally relevant for the timeliness of the transmission of faith in school, in the church, in the family and in society, both in rural and urban areas.

Keywords: *faith, school, methods, Banat, conditions, teacher, priest.*

1. Preliminarii

Școlile confesionale au reprezentat pentru Biserica Ortodoxă din Transilvania și Banat adevărate depozitare ale dreptei credințe și ale identității naționale, constituind teme importante pentru istoriografia din Banat[1]. Ele au promovat

---

[1] Iuliu Vuia, *Şcoalele românești bănățene în secolul al XVII-lea*, Orăștie, 1896; Teodor Botiș, Avram Sădean, *Cei dintâi ani din trecutul și viața Preparandiei Române din Arad*, Arad, 1912; Iosif Moldovan, *Monografia reuniunii învățătorilor români de la școlile confesionale greco-orientale române din Dieceza Aradului*, Timișoara, Editura Revistei Şcoala Bănățeană, 1940; Marius Bucătură, *Crâmpeie din evoluția pedagogiei bănățene*, Timișoara, 1938; Ioan Matei, *Şcoala noastră și războiul*, Sibiu, 1915; Gheorghe Joandrea, *Primii 6 ani din trecutul Reuniunii noastre învățătorești, 1869-1874*, Caransebeș, 1910; Petru Zațu, *Controlarea școalei*, Arad, 1907; Gheorghe Joandrea, *Contribuții la istoria școalelor noastre*, 1911; Andrei Ghidiu, Iosif Bălan, *Monografia orașului Caransebeș*, 1908; Elena Iacobici, *Monografia Societății Femeilor Române*, Caransebeș, 1908; Dumitru Boariu, *Şcoala modernă*, Arad, 1904; Ioan Boroș, *Organizarea școalelor naționale românești în Comitatul Carașului la 1785-1792*, Caransebeș, 1914; Gheorghe Cotoșman, *Din trecutul Banatului*, Cartea I, II și III, Timișoara, 1934; Victor Târcovnicu *Istoria învățământului în Banat până la anul 1800*, București, 1978; Dimitrie Onciulescu, Petru Radu, *Contribuții la istoria dezvoltării învățământului românesc*, Timișoara, 1976; Vasile Popeangă, *Şcoala românească din părțile Aradului în perioada 1876-1918*, Arad, 1976; Vasile

prin structura și menirea lor limba română și cultura identitară a poporului române. Susținute cu mare greutate de către Biserică și comunitate, acestea și-au împlinit menirea în satul românesc, drept pentru care preotul și înfățătorul s-au înfipt în cultura și educația poporului român, rămânând în conștiința naționale până astăzi, ca personalități generatoare de credință și cultură în mediul rural și nu numai. Secolul XX a adus multe schimbări în structura națională românească, fiind împresurat și de multe frământări, prin care școala confesională românească a

---

Popeangă, E. Grozăvescu, Victor Țârcovnicu, *Preparandia din Arad*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1964; Petru Oallde, *Lupta pentru limba românească din Banat. Apărarea și afirmarea limbii române la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea*, Timișoara, Editura Facla, 1983; Luminița Bărbulescu Wallner, *Zorile modernității. Episcopia Greco-Catolică din Lugoj în perioada ierarhului Victor Mihălyi de Apșa*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007; Petru Bona, *Ortodoxismul graniței româno-bănățene*, Caransebeș, 1996; Mihai Săsăujan, *Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul Austriac (1740-1761)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003; Liviu Zmeu, *Banatul Grăniceresc (1772-1872)*, București, Editura Litera, 1980; Viorel Dorel Cherciu, *Biserica în modernitate. Episcopia Ortodoxă de Caransebeș (1865-1889)*, Timișoara, Editura Marineasa, 2004; Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități 1706-1918*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2006; Viorel Dorel Cherciu, *Biserică și societate. Episcopia Ortodoxă a Caransebeșului. Interacțiuni istorice, socio-culturale, confesionale și administrativ-bisericești*, Timișoara, Editura Marineasa, 2003; Constantin Brătescu, *Ştefan Velovan pedagog și filozof român 1852-1932*, Caransebeș, 2000; Cornel Petroman, *Astra în Banat până la Marea Unire*, Timișoara, Editura Eurostampa, 2006; Nicolae Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, Editura Facla, 1986; Valeriu Leu, *Memorie, memorabil, istorie în Banat*, Timișoara, Editura Marineasa, 2006; Carmen Albert, *Cercetarea monografică în Banat (1859-1948)*, Timișoara, Editura Marineasa, 2002; Ioan Munteanu, *Banatul istoric (1867-1919. Şcoala. Educația*, vol. 3, Timișoara, Editura Excelsior Art, 2008; Lucian Mic, *Episcopul Miron Cristea (1910-1919). Pastorale, ordine, circulare și corespondență administrativă*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2007; Nicolae Bocșan, Valeriu Leu, *Şcoală și comunitate în secolul al XIX-lea. Circularele școlare bănățene*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002; Constantin Brătescu, *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1995; Alexandru Grama, *Organizarea provizorie a învățământului confesional*, Arad, 1871; Enea Hodoș, *Cercetări. Probleme școlare confesionale*, Sibiu, 1994; Mihai Ianculescu, Petru Radu, *George Joandrea, contribuții la cunoașterea școlii bănățene*, Timișoara, 1970; Ioan Pârvu, *Biserică și societate în Episcopia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Nicolae Popea 1889-1908*, Timișoara, Editura Eurostampa, 2009; Mihai Pârvulescu, *Din istoria învățământului bănățean – secolul XIX*, Timișoara, 1999; Vasile Râmneanțu, *Emanuil Ungureanu 1845-1929*, Timișoara, Editura Mirton, 1996; Simion Retegan, *Satul românesc din Transilvania ctitorit de școală (1850-1867)*, Cluj-Napoca, Editura Exhinox, 1994; Florin Zamfir, *Şcoala și societatea românească din Comitatul Timiș, între anii 1867-1900*, Timișoara, Editura Marineasa, 2009; Angela Rotaru-Dumitrescu, *Şcoala și societatea din Banat la începutul secolului XX*“, vol. I, Timișoara, Editura Excelsior Art, 2011; Angela Rotaru-Dumitrescu, *Şcoala și societatea din Banat la începutul secolului XX*, vol. II, Timișoara, Editura Excelsior Art, 2012; Constantin Cilibia, *Biserica și societatea bănățeană în timpul episcopului Dr. Iosif Traian Badescu (1920-1933)*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2012; Daniel Alic Aron, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserică și Societate*, Presa Universitară Clujeană, Editura Episcopiei Caransebeșului, 2013.

trecut, atingând apogeul nefericit al desființării, la jumătatea secolului. Studiile dedicate acestei instituții[2], dar și mărturiile documentare confirmă că multe din

[2] Vasile Netea, *Manualele școlare românești. Elemente ale unității naționale*, în *Revista de Istorie*, nr. 1-4, 1977, pp. 55-56; George Cipăianu, *Stipendiile acordate de Familia Mocioni și formarea intelectualității românești în perioada 1860-1870,* în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie*, Cluj-Napoca, Anul XXII, 1979, pp. 429-446; Ionel Bota, *Fonduri, fundații și stipendiști din mediul greco-catolic bănățean. Districtele cărășene Oravița, Vărădia și Bocșa*, în *Banatica*, Reșița, II, nr. 13, 1995, pp. 197-201; Cornel Clepea, *Fundații școlare ale Episcopiei Aradului*, în *Ziridava*, Arad, XVIII, 1993, pp. 419-433; Maria Lădău, *Personalități care au marcat activitatea Reuniunii învățătorilor români din Dieceza Caransebeșului*, în *Şcoală și Societate în Banat*, Timișoara, 2007, pp. 60-67; Angele Rotaru-Dumitrescu, *Imaginea învățătorului confesional român în mentalitatea comunităților rurale bănățene la sfârșitul secolului a XIX-lea și începutul secolului XX*, în *Identitate și alteritate – Studii de istorie politică și culturală*, vol. 4, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2007, pp. 131-136; Ioan Munteanu, *Apărarea învățământului românesc – obiectiv major la al mișcării naționale la începutul veacului al XX-lea*, în *Apulum*, XXIII, 1986, pp. 339-345; Angela Rotaru-Dumitrescu, *Primul Război Mondial și instituția confesională școlară din Banat*, în *Pe drumul Marii Uniri*, Arad, Editura „Vasile Goldiș“ University Press, 2008, pp. 65-89; Ioan Munteanu, *Lupta bănățenilor pentru apărarea învățământului românesc la sfârșitul veacului al XIX-lea*, în *Apulum*, XIX, 1981, pp. 319-325; Ioan Munteanu, Daniel Alic, *Rețeaua școlară și știința de carte în Banatul istoric la începutul secolului al XX-lea*, în *Studii bănățene*, Timișoara, Editura Mirton, 2007, pp. 411-434; Carmen Albert, *Problema manualelor școlare în circularele emise de episcopul Ioan Popasu*, în *Istorie și spiritualitate* în Episcopia Caransebeșului, Caransebeș, Editura Diecezană, 2008, pp. 43-48; Carmen Albert, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Banat: un curs de metodică de acum un veac și jumătate*, în *Banatica*, II, nr. 13, 1995, pp. 79-95; Liviu Botezan, *Politica școlară a guvernelor Banfly și Szell reflectată în actele Arhivei Bibliotecii Episcopiei Ortodoxe din Arad*, în *Ziridava*, nr. 5, 1974, pp. 118-123; Ioachim Lazăr, *Politica școlară a Curții din Viena și a guvernelor maghiare în perioada 1848-1883,* în *Sargeția*, Deva, XXVI, 1995-1996, pp. 87-103; Gheorghe Șora, *Unele aspecte privind învățământul românesc din Banat la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, în *Banatica*, nr. 6, 1998, pp. 245-251; Virgil Grădinaru, *Învățământul românesc din Banat în deceniul al treilea al secolului al XIX-lea, în „Studii de istoria Banatului*, Timișoara, XIV, 1998; Liviu Groza, *Contribuții la organizarea și funcționarea învățământului în cadrul Regimentului Grăniceresc din Caransebeș*, în *Tibiscus*, Timișoara, 5, 1979, pp. 301-308; Virginia Ardelean, *Şcoala confesională din Episcopia Caransebeșului, modalitate de menținere a identității naționale românești (1865-1918)*, în *Misiune și Propovăduire*, Caransebeș, Presa Universitară Clujeană, Editura Diecezană, 2015, pp. 657-674; Constantin Cilibia, *Vechimea învățământului românesc de la Mehadia*, în *Misiune și Propovăduire*, Caransebeș, Presa Universitară Clujeană, Editura Diecezană, 2015, pp. 728-743; Vasile Gâru, *Evoluția școlii confesionale ortodoxe din Ciclova Română, județul Caraș-Severin până la statificarea învățământului românesc din Banat*, în *Misiune și Propovăduire*, Caransebeș, Presa Universitară Clujeană, Editura Diecezană, 2015, pp. 755-763; Carmen Albert, *Cercetări interbelice despre educația religioasă în ruralul bănățean*, în *Taină și Mărturisire*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2011, pp. 292-303; Angela Rotaru-Dumitrescu, *Cartea și știința de carte în Banat la începutul secolului XX: manualele școlare*, în *Istorie și Cultură în Banat*. Timișoara, Editura Brumar, 2013, pp. 156-162; Angela Rotaru-Dumitrescu, *Implicarea învățătorilor confesionali în activitățile Astrei din Banat la începutul secolului XX*, în *Istorie și Cultură în Banat*, Editura, Waldpress, 2014, pp. 114-128; Ofelia Liana Mitrache, *Autorități școlare în județul Mehedinți între anii 1864-1918*, în *Banat – Europa: istorie și cultură*, Timișoara, Editura Mirton, 2015, pp. 75-97; Daniel Alic, *Învățământul confesional din Episcopia Caransebeșului în perioada Primului Război Mondial*, în *Studije i istraživanja*, Editura Fundației FREFV Novi Sad, 2015, pp. 113-134; Daniel Alic, *Vasile Stroiescu și misiunea sa în sprijinul*

provocările administrative și educaționale de atunci sunt actuale pentru noile paradigme educaționale în care transmiterea credinței devine o incertitudine. În studiul de față ne vom folosi de instrumentul arhivelor celor două eparhii din Mitropolia Banatului cu activitate în secolul XX, respectiv cea mai veche eparhie, și anume Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Aradului (1706) și cea mai tânără, Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Timișoarei (1939).

Sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX este marcat, în ceea ce privește evoluția învățământului confesional[3] de câteva evenimente cunoscute în istoriografie, precum: emiterea legii XXVI din anul 1893 (Legea Csáky) și publicarea setului de legi ale învățământului din 1907, (Legile Apponyi), toate ca o vădită încercare de înlăturare a educației românești[4]. Legea Appony a fost urmată în anul 1913 de legea școlară XVI, adoptată de Dietă și promulgată, prin care se reglementau drepturile salariale pentru învățătorii școlilor elementare și confesionale[5].

2. Condițiile materiale și sociale ale școlilor confesionale la începutul secolului XX

Învățământul de calitate, performant, presupune ca unitățile școlare să fie corespunzătoare din punct de vedere material și să fie dotat cu material didactic de mare efect educativ. Biserica, respectiv autoritatea bisericească, depunea eforturi financiare și materiale considerabile, în cazul școlilor confesionale, să întrunească cerințele legale și să furnizeze servicii educaționale de înaltă ținută pedagogică, însă

școlilor confesionale din Episcopia Caransebeșului, în *Studije i istraživanja*, Editura Fundației FREFV Novi Sad, 2015, pp. 671-684; Vasile Gâru, *Învățătorul Ioan Orza un mare dascăl al epocii redeșteptării naționale din Valea Carașului*, în *Taină și Mărturisire*, Presa Universitară Clujeană, Editura Diecezană Caransebeș, 2014, pp. 766-771; Angela Rotaru-Dumitrescu, *Preoții și învățătorii confesionali – păstrătorii și purtătorii valorilor reale din societatea bănățeană a secolului XX*, în *Taină și Mărturisire*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2013, 391-404; Constantin Brătescu, *Dascălul Iuliu Vuia cărturar bănățean și luptător național. 80 de ani de la moarte*, în *Taină și Mărturisire*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2013, pp. 405-413; Virginia Ardelean, *Învățătorul Ioan Marcu (1848-1932) – personalitate de seamă a învățământului confesional din Episcopia Caransebeșului*, în *Taină și Mărturisire*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2013, pp. 476-486; Gheorghe Măgurean, *Elemente legislative habsburgice care au vizat învățământul confesional*, în *Taină și Mărturisire*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2013, pp. 576-587 ș.a.

[3] Ioan Munteanu, *Rețeaua școlară și știința de carte în Banatul istoric la începutul secolului al XX-lea*, în *Studii bănățene,* coord. V. Leu, C. Albert, D. Țeicu, Timișoara, 2007,p. 412.

[4] Stelian Mîndruț, *Legile lui Apponyi și activitatea parlamentară a deputaților români*, în „AIIA" Cluj, XXI, 1978, p. 444

[5] Pentru detalii se poate consulta Arhiva Episcopiei Caransebeșului *Fond școlar*, IV, dosar 133/1914, nenumerotat.

de multe ori, condițiile sociale ale susținătorilor acestora nu puteau satisface pretențiile amintite, astfel producându-se disfuncționalități în procesul de învățământ.

Protopopul Gherasim Sârbu al Belințului, în raportul său către Consistoriul Diecezan face o radiografie a felului în care regăsește școala în anul 1911: *sala de învățământ și locuința învățătorească necorăspunzătoare legii [...]. Şcoală: sală și locuință deplin corăspunzătoare. Curată dar trebuie încă văruită o parte din ea și ambitul. Obligați în școala învățătorului Adrian Peri 57, prezenți 55. Prelegeri adese-ori nu sau ținut, fără a să indica cauza. În școala învățătorului Petru Ugliș obligați 42, prezenți 36. Sporul lui Peri slăbuț, la Ugliș însă bun (BARA) [...] Şcoala: sală corăspunzătoare, dar neîngrijită și necurată și locuință învățătorească necorespunzătoare. Înscriși 74 prezenți 54. Preotul nu catihizează deși nu e dispenzat. Sporul în deosebi din limba română slab, disciplina laxă. Învățătorul trebue admonestat; [...]Şcoala: sala și locuința corăspunzătoare. Obligați 56, prezenți 34. Sala însă neîncălzită deși e frig. Învățătorul absent. Prelegerile s-au început abea în 12 septembrie. Afirmațiile martorilor din cauză că învățătorul bate pe școlari fără îndurare. 22 elevi s-au înscris la școala comunală. S-a esaminat din Religie. Sporul abea îndestulitor. Învățătorul să se dojenească; [...] Şcoala: „sala și locuința după numărul școlarilor corăspunzătoare. Curtea și grădina școalei nu sunt îngrădite cum să cade. Obligați 34. Școală nu să ține nefiind învățător*[6].

Deși țăranul român a fost dintotdeauna atașat de valorile perene ale spiritualității, fiind descris adesea fidel acestora[7], omul de la țară nu a avut dintotdeauna o efervescență stimulată de educație, ceea ce a și fragilizat parțial școala confesională din mediul rural. Programa analitică, întocmită de către învățătorul Nicolae Popovici, în anul școlar 1901/1902, plasa disciplina religiei la finalul panoului de discipline: *Cetirea română, Gramatica română, Limba maghiară, Socoata, Istoria Patriei, Istoria Universală, Geografia, Economia, Fisica, Istoria naturală, Higiena, Manufactură, Religiunea*[8].

---

[6] Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Aradului (în continuare A.A.O.R.A), *Raportul nr. 1.347 din 20 decembrie 1911 al protopopului Gherasim Sârbu al Belințului către Consistoriul Eparhial Arad*.

[7] Liviu Rebreanu, *Laudă țăranului român*, București, 1940; Lucian Blaga *Elogiul satului românesc*, București, 1997.

[8] Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe a Timișoareı (în continuare A.A.O.T.) *Materialul de înveţământ propus în clasa II de fete (clasele III, IV, V și VI) în anul școlar 1901/1902 comuna Banat – Comloș*, întocmit de învățătorul Nicolae Popovici.

Odată cu această realitate constatată, referitoare la locul disciplinei în planul de învățământ, o serie de documente confirmă că, frecvența ca indicator al respectului față de educație, respectiv de școală, nu a furnizat întotdeauna rezultate mulțumitoare. [...] *de la Paști încoaci (frecvența) însă e de tot nemulțumitoare deoarece elevii foarte neregulat cercetează școala. Când unii când alții alternativ absentează dela școală așa că intrând la oarele de prelegere nici nu știu de care clasă să mă apuc. Zâlnic am încunoștințat antistia comunală de de-a giaba, căci din partea antistiei nu să arată nici un strop de interes față de școală.* [9] [...] *Elevii foarte neregulat cercetează prelegerea, așa că dintre cei înscriși abia am pe zi numai 34-37 ceea ce dovedește cu evidența despre raporte ce se află în anuarul scolei precum că, fără crușare am raportat pe toți absenții cari fără motive legale au absentat, dar cu regret trebue să amintesc că până de prezent, încă nime n-a for pedepsit așa că dacă s-ar aplica cumva pedepsele, apoi ar pica pe câte un elev circa 30 cor. și aceasta cercetare neregulată, provine numai de acolo că, întâmplându-se vreodată de am reținut pe câte vreun școlar după prelegere, m-am pomenit că-i vine tata ori mama cu înjurături asupra-mi – ațâțați de unii și alții, așa că, venind odată erăși doi oameni pentru astfel de cause, i-am scos de spate afară, apoi s-au pus se-mi ceară delăturarea mea din post. Şi toate aceste escitări mi le face numai Dl. Preot din care causă pentru ce se am pace, am lăsat elevii în voia lor liberi, nu mai aplic nici o pedeapsă, ci dacă de voe învață, e bine, altcum forță nu mi pot pune deoarece atunci n-aș scăpa de arătări ce mi s-ar face;*[10]
[...] *Elevii obligați la școală nu cercetează toți regulat școala, nici în urma mai multor arătări făcute antistiei comunale, ce poate fi cauza nu știu, de arătat am arătat regulat* […]. [11] [...] *Învățătorul de acolo relationează ca STa pe mai mulți școlari îi înveți sara cântările bisericești și așa ei merg la școală cu lecțiile neînvățate ear unul cu numele Ioan Pătruț deși umblă sara la DTa la cântare, la școală nu mai merge. E frumos că vreai să înveți pe școlari cântările bisericești, dar dacă învățătorul susține că-i substragi dela datorințele lor de școală, treaba trebue dusă la Comitetul Parohial. Eu, în concret, nu știu cum stau lucrurile și așa nici nu mă pot pronunța. În princip stă că, pentru școlar studiile prescrise sunt*

---

[9] A.A.O.T. *Actul nr. 25 din 18 mai 1907 al învățătorului Nicolae Alecsa din Gruni către protopopul Gherasim SÂRBU al Belințulu*i, dosar nenumerotat, filă, f.n..
[10] A.A.O.T. *Actul nr. 29 din 28 aprilie 1909 al învățătorului Nicolae Tochera din Jabăr către protopopul Gherasim SÂRBU al Belințului*, dosar nenumerotat, filă, f.n..
[11] A.A.O.T. *Actul nr. 7 din 28 martie 1910 al învățătorului Augustin Rufu din Ficătari către protopopul Gherasim SÂRBU al Belințului*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

obligătoare și că cu ele are să se ocupe, ear cu altele nu întru atâta, întrucât nu-l (cuvânt neclar) în studierea acelora cum să cade[12].

Războaiele Mondiale au făcut ca frecvența elevilor la Școală să scadă dramatic dar trebuie consemnat că Biserica Ortodoxă urmărea situația concretă prin anumite Date[13] (36 de întrebări). Cercetările relevă faptul că frecvența totală a elevilor din Banat nu este una mulțumitoare [14]. Documentele de arhivă confirmă deopotrivă că o școală necorespunzătoare nu poate să asigure un învățământ optim[15] și ca atare numai cunoașterea directă a realității putea să remedieze lipsurile existente în comunele bisericești. Iată câteva exemple grăitoare în acest sens:

Reprezentanța comunală de aici a ținut a doua ședință în cauza noului post de învățător, ce ar fi să se înființeze în Lecușești; li s-a adus adică la cunoștință că comitetul administrativ a nimicit decisul din ședința primă îndrumând a se edifica școală comunală. Reprezentanța și de astă dată a luat protocol ca și prima dată: că n-au bani. Poporul e năcăjit, îl aud consultându-se că, dacă merge treaba până la forță, atunci la ce să mai dea cult 35-37% când poate da numai 5%? Așa li s-a spus că, Statul dă ajutor dacă fac ambele școli comunale. Noi la toate stăm cu mânele în buzunar, iar mai pe urmă o pățim ca Cutina, care cu toate că, ultima oară s-a învoit la școala confesională, acum le-a venit porunca să se facă repartiția pentru zidirea unei școli comunale[16].

[...] *Nu doresc să fie palat, dar nici așa prăpădit cum e, nu poate rămânea. Mă gândesc apoi, la sala de învățământ care a ajuns într-o stare atât de dărăpănată, încât între ea și un grajd, puțină deschilinire ai putea afla (s. n.). Şi mă gândesc peste tot la împrejurările triste între care școala își împlinește înalta-i chemare cari împrejurări multifanii (?), nicidecum n-au facilitat mersul învățământului, n-au servit spre a ridica prestigiul școalei noastre, ci dimpotrivă au devenit și sunt neajunsuri arzânde, pedeci, ba, azi chiar primejdii*

[12] A.A.O.T. *Actul nr. 349 din 27 martie 1913 al protopopului Gherasim Sârbu către preotul Iosif Curuț din Jabăr*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

[13] A.A.O.R.A. *Date privitoare la schimbările și stările excepționale produse de răsboiul actual în mersul învățământului la institutele și școalele confesionale din Mitropolia Ortodoxă Română, 1916*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

[14] Florin Zamfir, *Şcoala și societatea românească din Comitatul Timiș între anii 1867-1900*, Timișoara, Editura Marineasa, 200, pp. 169-170; Victor Târcovnicu, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Banat (1780-1918)*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1970, p. 174.

[15] A.A.O.R.C. *Conspectul cu examenele elevilor de la școlile confesionale din Protopopiatul Jebelului, 6 august 1871. Din 29 de școli, 18 erau într-o stare materială deplorabilă*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

[16] A.A.O.R.A. *Scrisoarea învățătorului Ioan Furdean din Lecușești către protopopul Gherasim SÂRBU al Belințului, 13 noiembrie 1906*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

amenințătoare. Şi când mă gândesc la toate acestea, parcă fără să vreau îmi strătaie gândul întrebarea: până când? [17]

[...] *am provocat pe toți membrii Comitetului Parochial să se declare fiecare prin subscriere proprie la protocol că voesc a susținea și mai departe școala confesională ori nu? și dacă da, apoi voesc a plăti salariul învățătoresc fundamental de 1. 000 cor și cuicvinalele din avutul lor ori nu? Dar durere că, nici un membru n-a voit să subscrie protocol, nici cu da, nici cu nu, ci au eșit toți unul după altul din școală, zicând că ei au o școală și că ei nu mai dau nici o subscriere […]… toți membrii Sinodului Parohial, cam la vreo 70 de persoane câți au fost de față la sta biserică s-au pronunciat că ei nu dau nici un fel de subscriere în causa scolei, nici că o susțin mai departe, nici că nu o susțin, ci toți au eșit unul după altul din biserică, neluând nici sta anafară. În zadar a fost stăruința mea și a învețătorului ca să-i înduplecăm să remână în biserică să luăm protocol conform ordinului preînalt și să se dechiare fiecare, ori că susțin școala și mai departe, ori că nu, că ei n-au voit să șcie de nimic zicând că ei, au o școală și s-au dus toți înjurând și făcând o larmă diavolească, remânând în biserică numai eu cu învețătoriul cu tata învețiatorului și cu crâsnicul* […];[18]

Mitropolia de la Sibiu, împreună cu episcopiile sufragane de la Arad și Caransebeș au ezitat la început de secol XX, căci *forțând cauza Şcoalei vom pierde Biserica*[19]. Oamenii nu s-au asociat cu Biserica, din cauza dărilor, iar când li s-a pus în seamă și Şcoala Confesională, s-au disociat și de acest demers: *Dacă părintele nu ne mai lasă în pace cu școala, îi vom arăta drumul din Nadăș* [20] – (Amenințarea preotului Iulian Fărcaș „aparține“ membrilor Comitetului Parohial, împreună cu paraclisierul Ioan Brancu).

3. Preotul și învățătorul – coordonatele învățăturii confesionale

Lumea tradițională a satului din Banat avea două coordonate: Preotul și Dascălul. Păstorul sufletesc este chemat la o viețuire exemplară față de obște: *Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă faptele voastre bune și să Îl slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri* (Matei 5, 16). Așa cum Hristos a

[17] A.A.O.R.A. *Scrisoare învățătorului Ştefan Murgu din Teș către Nestor Bădescu, președintele Comitetului Parohial, 14 iulie 1906*, dosar nenumerotat, filă, f.n..
[18] A.A.O.R.A. *Actul nr. 51 din 3 martie 1910 al preotului Alexandru Popoviciu din Fădimac către protopopul Gherasim Sârbu al Belințului,* dosar nenumerotat, filă, f.n..
[19] *Şcoala noastră poporală și darea cultuală – un raport oficios,* Arad, 1918.
[20] A.A.O.R.A. *Actul nr. 52 din 22 iunie 1914 al preotului Iulian Fărcaș din Dubochi Nadăș către Protopopiatul Banat-Comloș*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

amestecat sarea învățăturii Sale în hrana spirituală a Omului[21], tot astfel și Preotul este dator să dea sens duhovnicesc turmei dată spre păstorire, căci *cei care iau aminte la el sunt cei mai severi judecători ai lui, gata oricând să proclame cea de pe urmă osândă împotriva lui*[22].

Învățătorul, mai cu seamă, de la școala confesională, era întotdeauna comparat și raportat la preot, judecata publică fiind una reciprocă. Prestigiul social și instituțional al Bisericii și al Şcolii era direct proportional cu măsura cuviinței Preotului și Învățătorului. Din păcate, nu de puține ori, cei doi intelectuali ai satului perturbau liniștea comunitară. Redăm mai jos câteva argumente-mărturii ale acestor mici disfuncționalități:

Învățătorul Nicolae Tochera de la Jabăr reclamă pe preotul Iosif Curuț protopopului din Belinț că acesta *n-a făcut nici un pas în cauză*[23], adică nu a convocat Consiliul Parohial să adune cultul pentru a-i solvi salariul.

Preotul Fortunat Mureșanu de la Babșa semnalează protopopului de la Belinț că învățătorul Lazăr Ignea a părăsit școala confesională fără să înștiințeze pe nimeni, lăsând locuința învățătorească și sălile de învățământ în mare ruină (pagubele au fost evaluate la 34 cor.)[24].

Ştefan Murgu, învățător în Teș, aduce la cunoștința protopopului din Belinț că preotul Nestor Badescu nu-i plătește regulat salariul, fiindu-i restant cu *o sumuliță frumoasă de bani* (279 cor 17 fil.) și de asemenea nu se îngrijește să facă un gard de spini măcar, la grădina învățătorească[25].

Învățătoarea Emilia Vuia din Răchita îi scrie protopopului din Belinț că preotul face orice *numai să conturbe poporul în contra ei*[26].

Lazăr Oprean, învățător în Brestovăț (Aga) a fost anchetat în 27 iulie 1910 la cancelaria protopopească din Belinț dovedindu-se vinovat de beție, de viață urâtă (imorală), înjurarea de Dumnezeu a preotului paroh, s-a opus zidirii școlii confesionale, instigarea poporului contra preotului. S-a decis pensionarea neîntârziată. [27]

---

[21] Costion Nicolescu, *O teologie a hranei și a hrănirii la Sfântul Efrem Sirul. Partea a patra: Diverse alimente*, în *Ortodoxia*, Anul II, nr. 1, 2010, p. 57.

[22] Sfântul Nectarie de Eghina, *Despre preoție, Traducere de Parascheva Grigoriu, București, Editura Sophia, 2008, p. 54.*

[23] A.A.O.T. *Actul nr. 39 din 20 iulie 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

[24] A.A.O.T. *Actul nr. 161 din 26 august 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

[25] A.A.O.T. *Actul nr. 416 din 8 aprilie 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

[26] A.A.O.T. *Plângerea din 11 octombrie 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n.

[27] A.A.O.T. *Actul nr. 547 din 27 iulie 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

Preotul Petru Căprariu din Belinț, fiind în ziua de 6 martie 1910 în cârciuma *Talpeș*, de față cu N. Colojoară și Ștefan Moisă (primul practicant în gară, al doilea magazioner în gară) a folosit *espresiuni ofensatoare* la adresa învățătoarei Mărioara Indricău, fapt pentru care a fost „audiat“ de către protopopul Belințului[28].

Nicolae Tochera, învățător în Jabăr se adresează din nou protopopului Belințului, să exercite presiuni asupra preotului Iosif Curuț, ca să cumpere lemne pentru școală și pentru locuința învățătorească[29]. Preotul susține însă, că, afirmațiile dascălului sunt *minciuni goale* și că de fapt el face *negoț* cu lemnele școlii[30].

Fostul învățător în Babșa, Ioan Tucra, face *scrisoare* la Episcopia Aradului, în care îl învinuiește pe preotul Fortunat Mureșan că are o *țiitoare* (Ana Cozac din Timișoara) cu care ar avea și un copil, că nu face vecernie, nu umblă cu crucea la Bobotează și scurtează Liturghia[31].

Preotul și Învățătorul, ar fi putut reuși gestionarea unor astfel de situații inerente prin potențarea unei vieți autentice, conforme cu propovăduirea, căci trebuie *să ne încredințăm mai întâi de viața și de faptele sale și că doar în cazul în care cuvintele și faptele sale sunt în acord cu învățătura Domnului, a apostolilor și a Sfinților Părinți trebuie să primim și să ascultăm cuvintele sale ca pe cuvintele lui Hristos*“ (Sfântul Simeon Noul Teolog)[32].

4. Statutul juridic și social-educațional al școlii confesionale între 1918-1948

Marea Unire consfințită în 1 Decembrie 1918 la Alba Iulia a adus cu sine și o altă realitate pentru viața instituțiilor bisericești-școlare. Guvernul țării sub impresia rapoartelor primite dela organele sale subalterne, a tras concluzia că, instrucția și educația tinerimei în institutele de învățământ confesionale sunt lipsite de spiritul adevărat patriotic și a hotărât a înființarea unei culturală prin statificarea învățământului primar din comitatele mărginașe cu Regatul României. Liderii politici ai Românei Mari s-au inspirat în organizarea unitară a învățământului românesc din „Modelul Francez“ – încă din anul 1919 punându-se bazele unei colaborări academice cu misiunea franceză universitară condusă de Lucien Poincaré în vederea modernizării sistemului educațional după paradigmele

[28] A.A.O.T. *Actul nr. 161 din 18 martie 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n.
[29] A.A.O.T. *Actul nr. 12 din 21 februarie 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n..
[30] A.A.O.T. *Actul nr. 46 din 25 februarie 1910*, dosar nenumerotat, filă, f.n..
[31] A.A.O.T. *Plângerea din 1 septembrie 1916*, dosar nenumerotat, filă, f.n..
[32] Vasile Krivoșein, *În lumina lui Hristos. Viața și învățătura duhovnicească ale Sfântului Simeon Noul Teolog*, Traducere de Ioan –Vasile Leb și Gheorghe Iordan, București, E.I.B.M.B.O.R., 2005, p. 175.

pedagogice ale Europei[33]. Meritele Şcolii Confesionale pentru menținerea identității naționale[34] au fost desconsiderate de orânduielile de după Unire, Biserica Ortodoxă trezindu-se într-o situație de delicată. Modestele școli confesionale din Banat nu mai corespundeau cerințelor secolului XX, astfel că, între anii 1919-1921, conform unui raport al ministrului Instrucțiunii Publice și Cultelor, Constantin Anghelescu, pe teritoriul Românii s-au ridicat în jur de 4. 000 de școli noi[35].

Referitor la acest demers, reprezentanții celor două eparhii de la Arad și Timișoara, aveau să remită următoarele opinii cu referire la statificare școlilor confesionale: Episcopul Ioan Ignatie Papp: *Biserica nu recunoaște ca legale măsurile de statificare, luate factorilor de conducere, luate pe cale de ordonanță numai și cu expresa violare a drepturilor noastre înarticolate în legi publice de stat în vigoare și astăzi; Consistorul a protestat la înalta stăpânire împotriva atâtor lucruri și a cerut restabilirea Bisericii în drepturile sale legale și retrocedarea învățătorilor și asigurarea dotației lor, ca pentru învățătorii de stat; Comunele bisericești însă sunt în dreptul lor legal și firesc, de a căuta – în caz de statificarea școalelor – alte destinațiuni pentru școalele confesionale și pentru locuințele învățătorești confesionale ca de pildă prefacerea lor în locuințe preoțești unde nu sunt de acestea sau prefacerea în case culturale pentru popor*[36].

Episcopul Vasile Lăzărescu face o remarcă interesantă față de statutul juridic al proprietăților: *Proprietarul edificiilor foste școale confesionale este comuna bisericească, indiferent de felul în care acelea au fost înscrise la timpul său în cartea funduară. Dreptul la chirie este tot așa de categoric decurgând din dreptul de proprietate. El urmează a fi și exercitat, mai ales că parohiile – comunele bisericești – suportă, pe lângă obicinuitele reparări, și sarcinile publice. Cu organele Statului numai cu greu ne-am înțeles asupra acestei cauze, recunoscându-se deplinul drept la pretenziunile de chirie.* […][37].

---

[33] Ana-Maria Stan, *Vizita misiunii universitare franceze în România (iunie 1919) și semnificațiile sale*, în *Biserică, Societate, Identitate*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007, pp. 692-695.

[34] Virginia Ardelean, *Şcoala confesională din Episcopia Caransebeșului, modalitate de menținere a identității naționale românești (1865-1918)*, în *Misiune și Propovăduire*, Presa Universitară Clujeană, Editura Episcopiei Caransebeșului, 2015, pp. 605-615.

[35] *Statistica învățământului public și particular din România pe anii școlari 1919-1920 și 1920-1921*, București, 1924, pp. X-XI.

[36] A.A.O.R.A. *Circulara nr. 388 din 24 februarie 1922 a episcopului Ioan I. Papp,* dosar nenumerotat, filă, f.n..

[37] A.A.O.T. *Circulara nr. 2.604 Şc. din 11 aprilie 1935 a episcopului Vasile Lăzărescu*, dosar nenumerotat, filă, f.n..

Consiliul Eparhial din Caransebeș, față de consecințele reformelor școlare din interbeloc constată că *Împrejurările nenorocite prin cari ne-a fost dat să trecem au scos la iveală o dureroasă constatare: că educația religioasă în școală lasă mult de dorit. Din pricini pe cari nu dorim să le mai cercetăm... preoții în multe părți se achită de misiunea lor învățătorească într-un chip surprinzător de superficial. Se duc sau nu la ora de religie dar nu caută să se apropie de sufletul copiilor, cari ca mâne vor fi păstoriții și împreună lucrătorii lor în ogorul lui Hristos pentru fericirea viitoarelor generațiuni. Punând pond esclusiv pe partea formală – își înscriu materia în registru – trec repede peste ea, încep o cântare – de multe ori lumească și cu asta ora s-a isprăvit* [...][38].

Decizia Ministrului Radu Rosetti din octombrie 1941, nu face altceva decât să oficializeze pe deplin finalul parcursului școlilor confesionale, consființind că *toate bunurile fostelor școale confesionale române ortodoxe și greco-catolice din părțile Transilvaniei și Banatului aparținând României, sunt și rămân, proprietatea Statului, reprezentat prin Administrația Casei Şcoalelor, ori care ar fi proveniența lor. Declarația de intabulare a acestor bunuri la Cartea Fundară respectivă, se face în numele Administrației Casei Şcoalelor, prin comitetul școlii primare respective*[39]. După anul 1948, orice discuție legată de proprietatea față de fostele școli confesionale sunt de prisos, decretul Nr. 176 din 1948 privind trecerea bunurilor fostelor școli confesionale asupra Statului, fiind punctul terminus al educației creștine și al proprietăților confesionale.

5. În loc de concluzii – relevanța școlilor confesionale din secolul XX în actualitate

Transmiterea credinței și a educației în satul românesc s-a izbit de mentalități diverse pe parcursul secolului XX, însă de o singură constantă: inconsecvența. Parcursul școlii confesionale în secolul XX ne creează premisele de a înțelege inflexiunile din actualitate. Prezența în aria curriculară a educației religioase, statutul orei de religie, statutul dascălului și al preotului, precum și relația dintre ei, problema managementului școlar, modificări succesive ale legilor educaționale, relația Biserică – Stat cu privire la educație sunt cauze vechi, rămase într-un fel fără o soluție reală și de durată pentru consolidarea unei educații durabile și de substanță în actualitate. Fluidizarea memoriei față de experiența trecutului ne obligă, la o

---

[38] A.E.C. *Fond Şcolar (IV) Circulara nr. 1.722 Şc. din 5 aprilie 1941 a Consiliului Eparhial din Caransebeș semnată de Romul Ancușa și Nicolae Cornean*, dosar nenumerotat, filă, f.n.
[39] A.A.O.T. *Deciziunea nr. 2.864 din 11 octombrie 1941*, dosar nenumerotat, filă, f.n.;

restartare permanentă, în timp ce transmiterea credinței, chiar și prin școală, are nevoie de o continuitate inteligentă.

Noile tendințe din mai multe eparhii de a revitaliza școli confesionale potrivit reglementărilor Legii Educației Naționale nr. 1/2011, care permite astfel de demers sunt absolut necesare și lăudabile, întrucât transmiterea credinței și identității confesionale este una din cele mai serioase probleme ale Bisericii în postmodernism. La fel de important este ca lecția oferită de insuccesul școlilor confesionale în secolul XX, să fie luată în seamă pentru demersurile din actualitate, căci numai prin fructificarea memoriei din experiența Bisericii, putem deschide noi paradigme de succes pentru prezent și viitor.

Liturghie și cosmos în creațiile populare românești

Lucian FARCAȘIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”,
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract: The present study is not intended to be a triumphalistic anamnesis on the spirituality of the past Romanian village, but rather a updating in our consciousness of a wealth that we have disposed of for decades, either under the burden of a totalitarian political regime or under the pretext of a misunderstood freedom. This happened rather in terms of a moral libertarianism that desacralized the Romanian village as well as the consciousness of the Romanian peasant, forcing himself to implant secularization and globalization in the healthy tradition of the traditional Romanian village, with all the adverse consequences of these challenges of modernity.
In the Introduction to my study, I will refer to the cosmic dimension of the Holy Liturgy ordinance. In the first part, I will consider the cosmic dimension of the Holy Liturgy, reflected in the Romanian popular creations, with special reference to the cosmic participation in the oeconomy of salvation in the Romanian folk poetry, as well as to the feeling of brotherhood with the creatures. The second part of the study will refer to the mixture between eternal and temporary: the Eucharistic foundation of the Romanian folk creation. In the end, I will present some conclusions of my study.
Keywords: *Liturgy, cosmos, creation, folk, Romanian*

Motivație

Prezentul studiu nu se dorește o anamneză triumfalistă asupra spiritualității satului românesc de odinioară, ci mai degrabă o reactualizare în conștiința noastră a unei bogății pe care am risipit-o decenii la rând, fie sub povara unui regim politic totalitar, fie sub pretextul unei libertăți prost înțelese, mai degrabă în termenii unui libertinaj moral care au desacralizat satul românesc precum și conștiința țăranului român, silindu-se din răsputeri să implanteze în tradiția sănătoasă a satului românesc tradițional, secularizarea și globalizarea, cu toate consecințele nefaste ale acestor provocări ale modernității.

În introducerea studiului meu mă voi referi la dimensiunea cosmică a rânduielii Sfintei Liturghii. În partea întâi voi avea în vedere dimensiunea cosmică a Sfintei Liturghii, reflectată în creațiile populare românești, cu referire specială la participația cosmică la iconomia mântuirii în poezia populară românească, precum și la sentimentul de frățietate cu făpturile. Partea a doua a studiului se va referi la amestecul între veșnic și vremelnic: fundamentul euharistic al creației populare românești. La final, voi prezenta câteva concluzii finale ale studiului meu.

I. Introducere. Dimensiunea cosmică a Sfintei Liturghii

În Liturghie creştinul este situat dincolo de temporalitate și spațialitate, trăind cu anticipare timpul eshatologic, al Împărăției lui Dumnezeu, care va să vină și deja a și venit.

În cadrul acestei dimensiuni eshatologice a Dumnezeieștii Liturghii se descoperă și o altă dimensiune a ei, și anume dimensiunea cosmică, aceasta din urmă vizând relația strânsă dintre cele văzute și cele nevăzute, cele două dimensiuni unindu-se în cadrul slujirii Liturghiei, într-o unică închinare adusă lui Dumnezeu.

Voi surprinde câteva momentele principale ale Sfintei Liturghii, în care apare prezentă dimensiunea cosmică și cea eshatologică:

1. *Pregătirea sfințiților slujitori pt începutul Dumnezeieștii Liturghii*

Imnul *„Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire”*[1], imn cântat de îngerii din ceruri la Nașterea Domnului, formează imaginea cerului coborât pe pământ

2. Începutul Dumnezeieștii Liturghii, marcat de formula *„Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh…”*[2], anunță coborârea Împărăției lui Dumnezeu în mijlocul nostru, în acest moment al începutului Dumnezeieștii Liturghii cerul unindu-se cu pământul

3. *Ectenia mare*, cuprinde în conținutul ei câteva cereri, precum: *„pentru pacea de sus și pentru mântuirea sufletelor noastre….”*[3]*; „pentru buna întocmire a văzduhurilor, pentru îmbelșugarea roadelor pământului și pentru vremuri pașnice…”*[4]*, „pentru cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer…”*[5], toate aceste cereri referindu-se la dimensiunea cosmică, care încadrează întreaga zidire.

4. *Fericirile și Vohodul cel mic*, marcat de ieșirea cu Sfânta Evanghelie

Preotul, în timpul ieșirii cu Sfânta Evanghelie, rostește în taină o rugăciune, în care subliniază întrepătrunderea cosmicului cu terestrul în slujba Dumnezeieștii Liturghii: *„Stăpâne Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților Tăi îngeri, care slujesc împreună cu noi, și împreună slăvesc bunătatea Ta”.*

---

[1] *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 151.
[2] *Liturghier,* p. 135, 209, 289.
[3] *Liturghier,* p. 136.
[4] *Liturghier,* p. 137.
[5] *Liturghier,* p. 137.

Urmează apoi binecuvântarea sfintei intrări*: „Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi...”,* care marchează intrarea comunității ecleziale adunate la Dumnezeiasca Liturghie în Împărăția lui Dumnezeu, marcată de intrarea preotului cu Sfânta Evanghelie în Sfântul Altar, care în chip mistico-simbolic este Prestolul cel mai presus de ceruri.

5. Imnul heruvimic și rugăciunea preotului din timpul acestui imn

Imnul heruvimic sau heruvicul impresionează și el prin importantele valențe cosmice. Acest imn ni-L prezintă pe „Împăratul slavei”, „înconjurat de cetele îngerești”. Faptul că noi conștientizăm că în mijlocul nostru se află Hristos, înconjurat de toată oștirea cerească, impune următorul îndemn: *„să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească”* (*Heruvicul Sâmbetei celei Mari*).

Sfârșitul imnului heruvimic este legat de aducerea Cinstitelor Daruri de pâine și vin de la Proscomidiar, la Sfânta Masă. Aducerea pâinii și a vinului la Altar reprezintă cosmosul întreg, adus la picioarele lui Hristos de către comunitate.

Intrarea preotului în Sfântul Altar se face pentru a aduce darurile, jertfa comunității, lui Hristos, în „jertfelnicul Său” cel ceresc. Imnul cântat de credincioși îl numește pe Hristos „Împăratul tuturor”, iar comunitatea îl primește „înconjurat de cetele îngerești”.

6. Anaforaua liturgică sau săvârșirea jertfei euharistice

• **dialogul preanaforal**

„Sus să avem inimile”

Euharistia se săvârșește în cer, de aceea creștinii pe pământ fiind, săvârșesc lucrarea cerului în cer. Tocmai de aceea „noi putem avea inimile noastre «sus», căci la acest sus este cerul din noi înșine [...], în care ne-am întors după izgonirea chinuitoare”[6].

- *Marea rugăciune euharistică*

> „Tu ești Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoștința adevărului Tău … Stăpâne a tuturor, Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura cea văzută și cea nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncurile, Cela ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, nedescris, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos [...] Mântuitorul nostru, Care este icoana bunătății Tale, pecete asemenea chipului, Care Te arată întru Sine pe Tine Tată – Cuvânt fiind, Dumnezeu Adevărat, Înțelepciune mai înainte de veci, viață, sfințire, putere,

[6] A. Schmemann, *Euharistia-Taina Împărăției,* Editura Anastasia, București, 1995, p. 173.

lumina cea adevărată, de către care Sfântul Duh a fost arătat – Duhul Adevărului, darul Învierii, arvuna moștenirii ce va să fie, începătura veșnicelor bunătăți. Puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei, de care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Ţie slujește și Ţie pururea își înalță cântarea de slăvire, că toate împreună slujesc Ţie. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile și Heruvimii cei cu ochi mulți; Ţie îți stau împrejur Serafimii cei cu câte șase aripi, care cu două își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere”[7].

Textul acesta exprimă atât de clar ideea slujirii cosmice din rânduiala Dumnezeieștii Liturghii.

• Trisaghionul serafimic

Trisaghionul serafimic reprezintă apogeul slujirii cosmice din cadrul Dumnezeieștii Liturghii:

„Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de Slava Lui. Osana întru cei de sus; bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului”[8].

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „acest imn nu a fost cântat decât în cer. Acum el este atât al nostru, cât și al serafimilor, deoarece Hristos a înlăturat zidul care despărțea cele două lumi”[9]:

- *oferirea darurilor lui Dumnezeu,* prin cuvintele: *„Ale Tale, dintru ale Tale, Ţie-ți aducem de toate și pentru toate”*[10]. Mărturisim prin aceste cuvinte faptul că „darurile oferite lui Dumnezeu de om sunt din cele oferite mai înainte de Dumnezeu omului. «De toate» înseamnă că în pâine și în vin [...] sunt concentrate și înălțate toate darurile lui Dumnezeu către om și ale omului către Dumnezeu [...] ne pregătim în felul acesta, prin dăruirea tuturor celor ce le avem pentru primirea în noi a lui Hristos, Care e totul…”[11].

• Dipticele

Cuprinde rugăciuni și mijlociri pentru Biserica de pe pământ ca obște a credincioșilor, și Biserica din ceruri, ca obște a sfinților lui Dumnezeu

---

[7] Anaforaua Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, în *Liturghier,* p. 247-248.
[8] *Liturghier,* p. 173, 249.
[9] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Osea,* 3, citat la Preot Profesor Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 242.
[10] *Liturghier,* p. 175, 252.
[11] Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă,* p. 281-282.

Rugăciunea dipticelui, „duce în chip impresionant de viu, în planul luminos al conștiinței, toate părțile componente ale comunității bisericești, în dimensiunile universalității ei crono-spațiale”[12].

7. *Înălțarea Sfintelor Daruri pentru împărtășire*

În timpul înălțării Sfântului Agneț pe Sfântul Disc, preotul rostește îndemnul: *„Să luăm aminte. Sfintele Sfinților”*[13]

Urmează împărtășirea preotului și a credincioșilor cu Trupul și Sângele lui Hristos, sub chipul pâinii și al vinului, în acest moment veșnicia unindu-se cu vremelnicia, iar partea materială unindu-se cu cea spirituală.

8. *Punerea miridelor în Sfântul Potir*

Punând miridele aflate pe Sfântul Disc, în Sfântul Potir, preotul rostește: *„O, Paștile cele mari și preasfințite Hristoase. O, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și puterea, dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”*[14].

Prin punerea miridelor în Sfântul Potir, în acesta se concentrează în acest moment, cele văzute și cele nevăzute, comunitatea bisericească, cu cei vii și cei adormiți, precum și Biserica cerească, cu Maica Domnului și cetele tuturor sfinților, formând imaginea întregului cosmos, adunat în jurul Hristosului euharistic. [15]

II. Dimensiunea cosmică a Sfintei Liturghii, reflectată în spiritualitatea și creațiile artistice ale poporului român

Liturghia, în viziunea popular românească „este și cosmică, se săvârșește în locașul tainic al sufletului românesc. Când va înceta săvârșirea acestei liturghii cosmic în sanctuarul cel lăuntric al etnicului românesc, va înceta și existența neamului nostru ca neam”[16]. Această Liturghie cosmică „a însoțit neamul românesc în întreaga lui istorie”. Țăranul român a înțeles dintotdeauna creștinismul „ca o liturghie cosmică”. Natura nu este lumea păcatului, ci opera lui Dumnezeu. „Natura întreagă suspină în așteptarea învierii”. Misterul liturgic se extinde și asupra ei. Din partea omului, e vorba despre aptitudinea lui de a simți, în această lume a lucrurilor și a

---

[12] Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune…,* p. 305.
[13] *Liturghier,* p. 185, 266.
[14] *Liturghier,* p. 193, 274.
[15] A se vedea în acest sens și protoprezbiter profesor dr. Gheorghios D. Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru,* Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 12-13.
[16] Pr. Prof Petre Vintilescu, „Liturghia în viața românească”, în vol.: *Ortodoxia românească,* Editura Institutului Biblicși de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 180.

ființelor de care este înconjurat, iubirea deschisă a acestor existențe, prin care vine până la el dragostea Creatorului, aptitudine pe care am putea-o numi „pietate”.

> „O anume recunoștință pe care o păstrăm ambianței cosmic și lucrurilor din această ambianță, deoarece ele arată prin frumusețea, armonia și semnificația lor, în măsura în care le înțelegem; că știu să fie favorabile aspirațiilor conștiinței și iubirii noastre, nu poate fi decât o inspirație dintr-un dar divin. Acest har cuceritor, pe de altă parte, înalță sufletul românesc într-o zonă mai presus de simpla natura”[17].

– participația cosmică la iconomia mântuirii în poezia populară românească

Foarte multe creații populare românești sugerează ideea de participate cosmică la evenimentele centrale ale iconomiei mântuirii, precum Nașterea Domnului și apoi Patimile Sale.

Astfel, la bucuria pentru venirea în lume a Mântuitorului natura este asociată lumii raționale prin participația unora din funcțiile sale cosmice. În cele mai multe din colindele bătrânești, pe Hristos-Domnul nu-L primesc numai oamenii, în vederea mântuirii lor, ci Îl primesc, deopotrivă, plaiul și câmpul, care Îl culcă pe paiele grâului și pe florile fânului, în „legănaș de păltinaș”:

Ploaia-L plouă de mi-L scaldă
Neaua-L ninge de mi-L tunde...,
Vântul trage cam de-a linu
De-L leagănă chicilinu[18].

Colindele ne descoperă felul în care Nașterea Domnului aduce cu sine, mai întâi, accesul omului la Raiul pregătit lui de Dumnezeu. În acest înțeles, românul vede în soare fața lui Hristos:

Ici în deal, colo în vale
Iată soarele răsare
Sfântul soare-a răsărit
Și pe noi ne-a-mpodobit
Cu podoaba traiului
Cu făclia raiului[19].

Odată cu Nașterea Domnului are loc, de fapt, restaurarea întregii lumi:

---

[17] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească în fața ofensivei antihristice sectare,* Editura Pro-Vita, Valea Plopului Prahova, 1998, p.651.
[18] SabinV. Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie,* Colind 125, Craiova, 1925, p. 132.
[19] Citat la Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p. 42.

De când Domnul S-a născut
Văi adânci au izvorât
Crâng uscat frunză i-a dat
Câmp pârlit a izvorât[20].

Am putea spune chiar, că această restaurare este o nouă creație a lumii:

Pe când Domnul S-a născut
Și pământul l-a făcut
Și cerul l-a ridicat
Tot în stâlpii de argint
Mai frumos l-a-mpodobit
Tot cu lună cu lumină
Tot cu soare cu căldură
Și cu stele mărunțele
Și cu luna printre ele[21].

Nașterea Domnului este, într-adevăr, minunată. Natura nu doar se recreează și se înnoiește datorită acestei intervenții divine în lume, dar se și transfigurează. Cu steble de stele în mâini, îngerii coboară în câmpie iar pământul se umple de slavă:

În iesle de flori de fân
Unde Dumnezeu năștea
Pajiște verde creștea
Din pociuni făclii ardea
Din grădele
Luminele
Din păițe
Luminițe[22].

Pruncul Sfânt, *„mititel și-n-fășețel”*, cu *„tichia de mătase”*, având în față *„piatra nestemată/ce cuprinde lumea toată”*, se descoperă astfel:

În față El că-mi avea
Soarele cu căldura
Purta luna cu lumina
Iar în cei doi umerei
Avea doi luceferei[23].

---

[20] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p. 42.
[21] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p. 42.
[22] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p. 42.
[23] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p. 42.

Aceasta este de fapt „o imagine a pruncului Iisus Hristos cosmic, care însoțește colinda românească din mai toate regiunile țării. Ea face din colindat și colindă elemente componente ale unei liturghii cosmice”[24].

De asemenea, făptura nu se desolidarizează de Hristos nici la înfricoșătoarele împrejurări ale Răstignirii Sale, căci:

De jaleși de bănat
Soarele s-antunecat,
Văile s-au tulburat,
Pietrele s-au despicat,
Luna s-au făcut în sânge,
Îngerii au început a plânge.
Cele stele măruntele
Plângeau toate-n mare jale[25].

Pentru a arăta participația întregii făpturi la evenimentele legate de Patimile Domnului, este deosebit de grăitoare și următoarea relatare a părintelui profesor Ilie Moldovan: „Sunt sigur, fiilor, că v-a rămas în minte și inimă slujba scoaterii sfântului Epitaf din Vinerea Mare. Ați văzut icoana așezării în mormânt, chipul blând și smerit al Domnului, imagine a unui copilaș așezat în leagăn, însoțit de lacrimile ce tremură ca mărgăritarul în ochii Preacuratei; tot la fel, după cum ați auzit și cântarea: *„Primăvară dulce/ Fiul meu preadulce/ Frumusețea unde Ți-ai pus?”*. Unde e seninătatea sufletului românesc? Răspunsul este dat de către maldărul de Frunze și de flori, de pe Epitaf, de la lujerele verzi de grâu, flori domnești și până la busuioc, acoperind suferințele Răstignirii și prevestind ceasul Învierii. Sufletul românesc nu-1 poate gândi altfel pe Hristos cel veșnic viu”[26].

În unele legende și credințe populare se atribuie naturii aproape o transfigurare în noaptea Sfintelor Paști, mai ales, când Domnul S-a pogorât la iad și a sfărâmat legăturile, cu care păcatul ferecase pe oameni și toată făptura. Creația popular *Miorița* este un exemplu foarte grăitor în acest sens, „ciobanul din colindă, asemănându-se Mântuitorului și ajungând ca atare în situația de a fi ucis de către soții săi, acceptând moartea ca pe o jertfă voluntară de sine. Prin faptul că jertfa lui e preschimbată într-o nuntă cosmică, el dobândește, pe lângă valorificarea unei mari tragedii care este

[24] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p. 42.
[25] Sabin V. Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie,* Colind 19, p. 22.
[26] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p. 42..

moartea, integrarea într-o natură pe care a recapitulat-o în Sine Hristos cosmic, asigurându-I astfel nemurirea”[27].

De transfigurarea naturii prin har, se împărtășesc chiar și vietățile neraționale precum și natura vegetală. Astfel, într-un alt moment al anului liturgic „în Moldova, paiele ce se aștern în ziua de Bobotează sub picioarele preotului când sfințește aghiasma, se dau vitelor pentru blagoslovenia acestora și roadă pentru tot anul. Din acele paie se fac colăcei și-i pun prin copaci ca să rodească la anul”[28].

• sentimentul de frățietate cu făpturile

O altă dimensiune a folclorului religios românesc este aceea a sentimentului de frățietate cu făpturile. Părintele Dumitru Stăniloae, în cunoscuta sa lucrare *Ortodoxie și românism*, arată această legătură prezentă dintotdeauna în spiritualitatea poporului roman între om și natură, între lumea vegetală și lumea animală. Iată ce scrie în sensul acesta:

> „O notă specifică a sufletului românesc și a manifestărilor [...] artistice, unanim remarcată, *e simțirea unei legături mistice cu natura vegetală și animală*. „Miorița” e numai un exemplu în această privință; cel mai frumos. Românul e frate cu codrul, se spovedește paserilor, mângâie boul din tânjală, se lasă în urma călușului. Porumbul plivit de buruiană râde de bucurie, mărul necurățit se roagă de fata bărbată să-l curețe. În povești, în doine, în viața de toate zilele românul pune umanitate în raporturile sale cu vitele și cu natura [...] Românul dorește natura dintr-o necesitate sufletească mai adâncă. Românul contemplă natura, grăiește cu ea, îi reflectă în cântec murmurul izvorului și ritmurile mai domolite sau mai repezi ale adierii de vreme bună și ale vântului furtunatic”[29].

Este vorba desigur de solidaritatea dintre natură și om, la început, în starea de deplină armonie paradisiacă, iar mai apoi de solidaritatea naturii cu omul și în starea de cădere, în așteptarea Răscumpărătorului și ai izbăvirii din moarte. Această solidaritate se explică prin aceea că, omul a căzut și odată cu el și natura; ridicându-se el se ridică și natura. Este vorba prin urmare de comuniunea om-natură, de solidaritatea și participația amândurora la un destin comun.

> „În spiritualitatea folclorului românesc, acest sentiment de solidaritate sau de frăție cosmic apare infuzat până în cea mai ascunsă fibră și în toate nuanțele. Producțiile spiritului nostru poporan, în toate genurile lui de manifestare, asociază omului și în funcție de el, natura, în toate momentele din istoria

[27] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p.46.
[28] Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului roman,* vol. I, Cernăuți, 1903, p. 939.
[29] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism,* f. ed., f. an, p. 52-53; 55.

mântuirii, de la urmările păcatului originar și până la Judecata din urmă, de la Nașterea Mântuitorului până la Răstignirea, Moartea și Învierea Sa”[30].

Astfel, într-un colind, urmările păcatului se răsfrâng în latura cosmică, asupra creației, sub aspectul devastării Raiului de către Iuda:

„Iuda-n raiu că a intratu,
Ce-a fost bun tot a luatu.
Luat-a luna și lumina
Și soarele cu razele
Și cerul cu stelele”[31]

Altă variantă cuprinde o aluzie destul de transparentă la corelația dintre dezordinea din natură și pierderea harului divin de către om, întrucât au fost luate în acest timp:

„Cheițele Raiului,
Luminița soarelui,
Păhărușul mirului,
Ciubărul botezului
Scaunul județului”[32]

În același sens, alte creații populare românești surprind degradarea făpturii din pricina păcatelor și patimilor omenești. Această dependență a naturii de starea sufletului omenesc se văd plastic ilustrate în următoarea credință populară cu o valoare deosebită de exemplificare:

„Femeia, care trăiește în fărădelege, pe unde calcă pământul arde sub picioarele ei. În câmp să n-o trimiți la lucrat, la prășit, căci nu va fi nimic în urma ei. Pe unde calcă, totul se tulbură și nu-I spori. Vaca de-i vacă ca în urmă, să strică și stârpește. Femeile ce sunt curate, pentru dânsele dă Dumnezeu roadă și pâine pe pământ. Ele țin și pe celelalte fete și femei, care nu sunt cum să cade și din pricina căror Dumnezeu dă piatră și secetă, de nu e pâine. După o femeie sau fată curată, crește totul ca din apă, și iarba cea uscată, pe unde calcă, înverzește”[33].

Sentimentul cosmic apare foarte bine prezentat în spiritualitatea noastră folclorică. Astfel, când domnul Moldovei își scotea la cermonia Bobotezei telegarii, armăsarii și pe tablabașa (calul dăruit de sultan la înscăunarea domnului), spre a fi stropiți cu aghiasmă chiar de mitropolitul țării și când în fiecare Joi după Paști pâinea

---

[30] Pr. Prof. Petre Vintilescu, „Liturghia în viața românească”, p. 187.
[31] Sabin V. Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie,* Colind 125, p. 132.
[32] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la Români. Studiu etnografic,* vol. I, Cârnilegile, p. 11.
[33] Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român,* vol. I, p. 939.

să se facă sfeștanie „în meidianul curții”, iar în vreme de secetă în șesul Bahluiului sau la Păcurari, afară din Iași, urmându-se așa în toate joile până la Rusalii, iar în Țara Românească la fel se făcea sfeștanie afară din oraș în aceeași zi, pentru bună-rodirea pământului[34].

Sentimentul acesta de frățietate a omului cu făpturile, care apare atât de dezvoltat în creația popular românească, se întemeiază desigur pe conținutul cultului liturgic al Bisericii noastre, care subliniază în foarte multe locuri dimensiunea cosmică:

> „Preotul ortodox stropește curtea, vitele, lanurile cu apă sfințită și pentru toate sunt rugăciuni în Molitfelnic. Puterile dumnezeiești vin nu numai în om, ci și în natură, pentru că și ea e iubită de Dumnezeu. Să ne gândind la noaptea Învierii! Când se aude primul sunet de clopot, sătenii iau apă din fântâni căci puterea lui Dumnezeu o sfințește atunci. Atmosfera e atât de pașnică și de misterioasă, când creștinii se îndreaptă spre biserică, încât fiecare are impresia că plutesc prin ea cete de îngeri”[35].

Ilustrăm idea enunțată mai sus prin rugăciunea Sfântului Modest al Ierusalimului, care se citește în caz de molimă printre animale:

> „Îndură-Te, Hristoase, de dobitoacele acestea ce pătimesc [...] care neavând cuvânt, numai cu singure mugiturile și cu tânguitoarele glasuri cele fără de graiuri își arată patima și durerea lor cu jale, într-atâta încât și pe cei cuvântători îi pleacă spre compătimirea lor. Milostivește-te ca, prin buna petrecere și înmulțirea boilor și a celorlalte dobitoace cu câte patru-picioare, să se lucreze pământul, iar rodurile să crească. Și robii tăi, care cheamă numele tău, cu îmbelșugare să strângă rodurile țarinilor...”[36].

Acest sentiment de frățietate cosmică se poate observa și în rugăciunea întâia din rânduiala Sfințirii celei Mari a apei de la Bobotează[37], precum și în troparele Prohodului Domnului[38] și în Canonul Sfintei Învieri[39].

[3434]A se vedea în acest sens Dan Simionescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762,* București, 1939, p.124, 138, 139, 289, 296.

[35]Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism,* p. 53-54.

[36]Am redat textul acestei rugăciuni dintr-o ediție mai veche a Aghiasmatar-ului, ediția a III-a, București, 1907, p.191. A se vedea comparativ o ediție mai veche *Sănțitoiul* (Aghiazmatariul), Craiova, 1877, p. 192.

[37] A se vedea *Molitfelnic*-ul, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2019, p. 857 – 860.

[38] A se vedea strofele din *Prohodul* Domnului Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

[39]A se vedea *Slujba Învierii,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1971, p. 22, 23,27.

Universul românesc este brăzdat de la un capăt al său până la celălalt de această realitate a lumii rezidite în Hristos, în care există o deplină corespondență între întreaga făptură, soare, lună și stele și făptura umană. Iată cum surprinde Părintele Ilie Moldovan această realitate:

> „Paradisul acesta este plaiul nostru originar, este Biserica unei liturghii cosmic unde au loc nunțile cele de taină și de unde curg izvoarele vieții neamului. Frumusețea cosmic a acestui paradis ni se revarsă direct în suflet de pe fața Domnului, asemenea luminii ce izbucnește direct din soarele ivit în răsărit. Iată un adevăr pe care îl exprimă într-un fel mioritic un vers din popor, care susține că românul e cu „sângele din rouă”, frumusețea lui e din „soare” [...] după chipul și asemănarea Sânției Sale (al Mântuitorului), „auzul lui e din vântul Bărăganului”, iar oasele din „piatra Carpaților”, la care se poate adăuga, iubirea din „frunza codrului”[40].

III. Amestecul între veșnic și vremelnic; fundamentul euharistic al creației populare românești

Românul s-a simțit dintotdeauna legat de ocupațiile sale, de munca sa. Astfel, prezența sa la Biserică, în duminici și sărbători trebuie văzută întotdeauna ca un moment de înviorare duhovnicească, de odihnă de toate ocupațiile sale zilnice, de închinare și de cinstire a lui Dumnezeu. Ceea ce el aduna duminica în lăcașul Bisericii, ducea cu el pentru întreaga săptămână ce urma, prelungind astfel momentele petrecute aici, în mijlocul ocupațiilor sale zilnice. Aceasta era de fapt prelungirea veșniciei pe care o pregusta în Biserică în cadrul desfășurării vieții lui vremelnice.

> „Om al naturii, în mijlocul căreia trăia și cu care se înfrățea, românul venit la Biserică de la ocupațiile sale domestice, pastorale ori câmpenești, la care se întorcea iarăși înviorat și îmbogățit sufletește, torcea și împletea în sufletul său, laolaltă, firele vieții sale de pe cele două planuri. Așa se explică de ce în folclorul nostru românesc categoriile transcendentului și categoriile vremelniciei apar amestecate unele cu altele, având aspectul unei fresce, în care pitorescul stă la un loc cu severitatea”[41].

Această întrepătrundere între veșnic și vremelnic în ceea ce privesc ocupațiile zilnice ale românului se pot observa într-o creație populară străveche, în care la întrebarea lui Dumnezeu către Nică, Făt-Frumos:

---

[40] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească ...,* p.54.
[41] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească...,* p. 184.

Ale cui sunt-ceste oi
De sbierai-așa frumos
Și frumos și cuvios?...,

Răspunsul păstorului vine nu numai ca o rostire cuvioasă, ci de-a dreptul ca o afirmație liturgică:

D-ale tele
Cu-ale mele.
Eu le pasc,
Tu le păzești;
Eu le mulg,
Tu le-nmulțești;
Eu le tunz,
Tu mi le crești... [42].

Se pot observa în aceste versuri, ecouri liturgice din formule consacrate precum: „Ale Tale dintru ale Tale...” sau din textul psalmului 103 de la slujba Vecerniei.

Este lesne de înțeles faptul că „între Liturghia euharistică și cea cosmică, ca și între cer și pământ, hotarele se întrepătrund. Fără să se lipsească cumva de Hristos de pe masa Sfântului Altar, sufletul românesc se vede pe sine, pe pământul preschimbat în paradis etnic, stând la o nemărginita și veșnica masă a Ospățului Împărăției”[43].

IV. În loc de Concluzii

Pornind de la cele enunțate mai sus, întrebările pe care trebuie cu obligativitate să ni le punem sunt următoarele:

1. Preoții, în calitate de *slujitori ai Sfântului Altar* și *apostoli ai satelor noastre*, cunoaștem și suntem în stare să impunem în conștiințele enoriașilor noștri spiritualitatea atât de bogată și de curată a satului tradițional românesc?

2. Constatând astăzi starea de profundă decădere a satului românesc, atât la nivel material, cât mai cu seamă la nivel spiritual, ce trebuie să facem de la nivelul slujirii pe care o împlinim: aceea de a fi luminători ai conștiinței credincioșilor noștri?

Răspunsul la aceste două întrebări, cred că s-ar putea rezuma la următorul enunț: *să ne silim să fim noi înșine ceea ce trebui să fim, înainte de a*

---

[42]G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române,* București, 1885, p. 41.
[43] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească...,* p. 53.

încerca să facem ceva. Să medităm profund la faptul acoperirii vocației și slujirii cu care Hristos ne-a chemat, cu propria noastră viață, trăire și exemplu. Numai așa vom avea baza spirituală, dar și puterea de a deveni modele într-o lume fără de modele.

Numai așa vom putea dobândi o autoritate duhovnicească în fața enoriașilor noștri, pretinzându-le să fie la măsurile înalte ale slujirii lui Dumnezeu, în măsura în care întrupăm deplin în viața noastră măsurile unei asemenea experiențe a întâlnirii reale cu Dumnezeu. Și vom putea face, devenind mari înaintea lui Dumnezeu, în măsura în care reînvățăm a sta în genunchi, pentru noi, și pentru cei încredințați nouă spre a fi luminați.

Religia creștină, esența vieții satului românesc

Alexandru-Corneliu ARION
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia”, Târgoviște

Motto: „Reprezentăm cea mai mare și mai întinsă civilizație țărănească din câte se află”[1]
(Henri H. Stahl)

Abstract. The religious activity lies at the heart of the traditional Romanian village's living. All the other phenomena, both the ones which concerns the material order of things and those which pertain to their spiritual order, are run through by religion, as by an invisible thread. All the others activities, i. e. artistic, technical, economic, political or juridical, are judged and guided along the lines of the religious life. Consequently, in the world of the Romanian village, religion has not broken free from the other human activities, but was still the traditional value organizing force. The reality of the Romanian village is to be seen as an expression of the sanctity of the entire world, of all the stages of nature. The „mystical spirit” of the Romanian village finds its articulation in a strong conscience of a metaphysical vision which underlines the distance between the ephemeral and the eternal. The infinity of this world, the mysteries sown in each being, in each face, in each action and passing, the mysteries of life itself make him answer, make him fight for the conquest of the absolute meaning and support, that is God. God is the living reality in the realm of the village. God's presence is the guarantee of the Christian life in the Romanian village.
Keywords: *Christianity, religion, Romanian village, God, life, tradition.*

Introducere

„Veșnicia s-a născut la sat!” Așa se rostea, cândva poetic, iar astăzi, cu valoare de aforism, Lucian Blaga. Căci zicerea marelui gânditor ardelean – în discursul său de recepție la Academia Română din 5 iunie 1937 – a devenit, parcă, leit-motivul decriptării spirituale a satului românesc, transformându-se în cel mai uzitat adagiu în *Anul omagial al satului românesc*. Filosoful din Lancrămul Albei argumenta că satul este „singura prezență încă vie, deși nemuritoare, nemuritoare, deși așa de terestră; este unanimul nostru înaintaș fără nume”[2]. Și poate că nu doar veșnicia s-a născut acolo, ci și timpul și libertatea și

[1] Henri H. Stahl, *Istoria socială a satului românesc* – O culegere de texte, Selecția și îngrijirea textelor: Viorica Nicolau, Editura Paideia, București, 2015, p. 20.
[2] Lucian Blaga, „Elogiul satului românesc”, discurs de recepție la Academia Română, susținut în data de 5 iunie 1937, publicat în volumul: *Izvoade – eseuri, conferințe, articole*, Editura Minerva, București, 1972, p. 2.

umanitatea. Acolo, timpul trece parcă mai greu, mai încet, pentru că nimeni nu se grăbește; viața se scurge lin, și în acest biotop țăranul profită din plin de fiecare clipă, de fiecare zi, simțită și trăită plenar ca dar al lui Dumnezeu. Aici, oamenii sunt altfel: mai prietenoși, mai buni la suflet. Ei judecă altfel lucrurile, respectând obiceiurile străvechi și tradițiile, dar punând, valoric, pe primul loc *omul*, și numai după aceea, pământul[3].

La rândul său, un alt *spiritus rector* ardelean, Liviu Rebreanu, în Discursul său de recepție la Academia Română, din 29 mai 1939, intitulat „*Laudă țăranului român*”, afirma că „la noi, singura realitate permanentă, inalterabilă, a fost și a rămas țăranul. Atât de mult că, de fapt, țăranul român nici nu e țăran ca la alte popoare. Cuvântul însuși e de origine urbană, cel puțin în semnificația actuală. Ţăranul nu-și zice niciodată țăran. Doar în vremile mai noi și sub influențe politice a pătruns și la țară cuvântul, spre a indica pe omul de la sat, în contrast cu cel de la oraș. Ţăranii însă numesc pe țărani, simplu, *oameni*. De fapt, țăranul n-are nume pentru că nu e nici clasă, nici breaslă, nici funcție, ci poporul însuși – omul român”[4]. Și, ceva mai departe, Rebreanu preciza: „Suntem și vom fi totdeauna neam de țărani. Prin urmare, destinul nostru ca neam, ca stat și ca putere culturală atârnă de cantitatea de aur curat ce se află în sufletul țăranului. Dar mai atârnă, în aceeași măsură, și de felul cum va fi utilizat și transformat acest aur în valori eterne”[5]. „Aurul curat” din sufletul țăranului despre care vorbea Rebreanu este de fapt spiritualitatea profundă a țăranului, lumina credinței și a hărniciei, a dărniciei și a jertfelniciei, ca dăruire de sine și dăinuire spirituală în timp și peste vremuri diferite.

Foarte interesant, etimologia cuvântului „țăran”, de proveniență latină, se leagă de cuvântul „*țară*”, „terra” (*teritoriu*). Prin urmare, „*terranus*” (țăranul) cultivatorul pământului, este cel care are cea mai intimă legătură cu țărâna și cu țarina. La rândul său, cuvântul, încărcat cu atâta sacralitate pentru *terranus*, „*pământ*”, vine din latinescul *pavimentum*, care înseamnă *vatra* sau *locul* bătătorit de locuitorul și cultivatorul statornic al terenului sau al solului. Pământul este deci, în acest sens, terenul lucrat, umanizat și sfințit[6]. Aceasta-i rațiunea profundă pentru care românul folosește din strămoși expresia: *Omul sfințește locul!*

---

[3] Roxana Bandu, *Vesnicia s-a născut la sat*. Vezi: https://roxanabandu.wordpress.com/2013/01/05/vesnicia-s-a-nascut-la-sat

[4] Liviu Rebreanu, „Laudă țăranului român”, discurs de recepție la Academia Română, 29 mai 1939. Vezi: www.academiaromana.ro/com2005/pv1031/ESimion.doc.

[5] Liviu Rebreanu, „Laudă țăranului român”.

[6] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Satul românesc între tradiție, supraviețuire și speranță”, Cuvântul inaugural al Preafericitului Părinte Daniel rostit cu ocazia primirii titlului academic

Cuvântul „*pământean*” înseamnă, de obicei, în limba română *omul locului,* adică indigenul, dar în limbaj liturgic el este și locuitorul statornic al planetei, adică al Pământului. Pământeanul este *omul,* compus din *humus* (humă) și *anima* (suflet rațional), o sinteză mistică între materie și spirit, între țărână și suflet viu: „… iar noi, pământenii, din pământ suntem zidiți și în același pământ vom merge”, cum rostește o cântare din Slujba înmormântării. Pământeanul poartă deci în el taina mormântului și a cerului, a morții trupului și a nemuririi sufletului, fiindcă el este țărână modelată după chipul lui Dumnezeu Cel veșnic viu. În acest sens, pământeanul cultivă deodată cu pământul și dorul veșniciei[7].

De aceea, la sat, cultivarea pământului este adesea însoțită de acte cultice, precum binecuvântarea fântânii, a holdelor, a semănatului, a primelor roade ale pământului. Acest ritual sfânt, prin care țăranul invocă binecuvântarea și ajutorul lui Dumnezeu pentru cultivarea pământului, evidențiază relația acestuia cu pământul, pentru că, în fond, omul „este țărână modelată după chipul lui Dumnezeu Cel veșnic viu”, iar invocarea ajutorului dumnezeiesc asupra holdelor presupune implicit binecuvântarea propriei sale persoane, în calitate de fiu al pământului[8].

Așa cum vom arăta pe parcursul lucrării de față, activitatea religioasă se află în centrul vieții satului tradițional românesc. Toate celelalte fenomene, atât cele care privesc ordinea materială a lucrurilor, cât și cele care țin de ordinea lor spirituală, sunt conduse de religie, ca printr-un fir nevăzut. Căci toate celelalte activități, adică cele artistice, tehnice, economice, politice sau juridice, sunt evaluate și ghidate pe linia vieții religioase. În consecință, în lumea satului românesc, religia nu s-a desprins de celelalte activități umane, ci a fost tocmai valoarea sau vectorul tradițional al forței de organizare a vieții. Realitatea satului românesc trebuie privită ca o expresie a sfințeniei întregii lumi, a tuturor etapelor naturii.

1. Particularități ale spiritualității satului românesc

Omul de la sat își ducea viața într-un ritm tradițional, arhaic, într-o perfectă armonie cosmică cu el însuși și cu spiritualitatea răsăriteană, prin ipostaza nobilă a „preoției universale”. Un spațiu autentic, mioritic, ce transcende înseși elementele sale componente, funcționând ca un tot, ca un unic element aflat în perfectă

---

de *Doctor Honoris Causa* din partea Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, miercuri, 7 decembrie 2011. Vezi: https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/satul-romanesc-intre-traditie-supravietuiresi-speranta-1231.html

[7] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Satul românesc între tradiție, supraviețuire și speranță”.

[8] Ilariu Dobridor, *Oameni ridicați din țărănime*, Editura Basilica, București, 2019, p. 45.

rezonanță. Este un *totus et unum* ce comunică ambivalent cu planul metafizic, cu transcendența dumnezeiască, cu însuși Dumnezeu[9].

Țăranul român, care transpunea în practică, într-un mod unic, exortația patristică: „*Ora et labora*”, într-un spațiu mitic, este un depozitar al creștinismului ancestral. Căci așa cum profund se exprima părintele Dumitru Stăniloae: „Vocația Ortodoxiei este să țină, în vecii vecilor, învățăturile lui Hristos nealterate; românismul, dimpotrivă, este spiritualitatea care ne dă mijlocul de a merge cu vremea, de a ne moderniza. El este focul care purifică etnicul, pentru a-l pune pe acesta în măsură să creeze opere originale. Ortodoxismul este tradiție, românismul este vocație”[10].

Astfel, omul satului imemorial avea menirea sacră de a fi nu doar un scrutător al adevărului, al Unicului și Absolutului Principiu, ci, deodată, un transmițător[11], un posesor, care avea obligația de a păstra datul revelațional, de a-l tezauriza și a-l dărui generațiilor viitoare.

Aceleași idei îi dă glas și contur liric profundul gânditor creștin, Ernest Bernea (†1990), care se rostea aproape aforistic despre modul în care țăranul reușea să intre în tinda veșniciei, rămânând ancorat și în istorie: „Omul satului românesc tradițional simte și experimentează timpul istoric, dar nu rămâne la el așa cum i-l oferă faptele sau evenimentele. Ori de câte ori este gândit acest timp, capătă o infuzie din eternitate. Ca să fie cu putință această dublă experiență – timp și eternitate – omul acestui sat nu rupe legătura dintre ele, ci dimpotrivă le face să coexiste, nu înlătură timpul trăit aici în favoarea eternității și nici invers, adică nu înlătură experiența eternității, așa cum greșit procedează lumea modernă”[12].

---

[9] Emanuel Cășvean, „Satul, depozitar al creștinismului ancestral și izvor de spiritualitate românească. L. Blaga D. Stăniloae, N. Crainic și arhetipul etnografic”, în: *Satul și spiritualitatea rurală între tradiție și modernitate*, Lucian Colda, Răzvan Brudoiu, Oliviu Botoi, Vol. I, Editura Stockholm Publishing House, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2019, p. 199.

[10] Dumitru Stăniloae, *Opere complete*, vol. 8: „Ortodoxie și românism”, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2014.

[11] Petre Țuțea, *Între Dumnezeu și neamul meu*, ediție îngrijită de Gabriel Klimowicz, Fundația Anastasia, Editura Arta Grafică, București, 1992, p. 128. „Căutătorul nu află adevărul… Religia ne arată limitele creaturii aici și calea mântuirii. Numai în formele ritualice îi înțelegem pe binefăcători ca fiind aleși, iar nu ca stăpâni. Ei *primesc* și *transmit*; nu inventează și nu decid”, p. 128 sq.

[12] „Lumea timpului trecător se supune cu semnificații noi permanențelor, dând astfel putere vieții omului în fiecare moment și în fiece act pe care îl săvârșește, creând o calitate nouă efemerului de aici.” Ernest Bernea, *Meditații filosofice. Note pentru o filosofie inactuală*, Editura Predania, București, 2010, p. 136.

Spiritualitatea creștină devine un substrat fundamental al ethosului românesc[13], ea devine o parte componentă indisociabilă a spațiului mioritic.

În „Elogiul satului românesc", Lucian Blaga constata atât de profund că: „A trăi în sat înseamnă a trăi în zariștea cosmică și în conștiința unui destin emanat din veșnicie (…). Mândria satului de a se găsi în centrul lumii și al unui destin ne-a menținut și ne-a salvat ca popor peste veacurile de nenoroc. Satul nu s-a lăsat ispitit și atras în «istoria» făcută de alții peste capul nostru. El s-a păstrat feciorelnic neatins în autonomia sărăciei și a mitologiei sale pentru vremuri, când va putea să devină temelie sigură a unei autentice istorii românești"[14].

Interesul cercetătorilor pentru cultura populară este, de mai multă vreme – dar accentuat în ultimii ani –, remarcabil, nu atât în ce privește întinderea ariei lor de preocupări, metodele variate de interpretare a uriașului volum de informații referitoare la viața spirituală a societăților tradiționale, cât, mai ales, datorită tendințelor de accedere la esență, de relevare a sistemelor de structurare a realității, așa cum erau acestea figurate de membrii comunităților în cauză. Se poate distinge astfel tendința de surprindere a filosofiei, a principiilor esențiale ce guvernează spiritualitatea satului (Vezi Ovidiu Papadima, *O viziune românească asupra lumii*; Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*; Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal* etc.) sau, în cadrul acesteia, mai marea atenție acordată laturii practice a lucrurilor, așa cum reiese din conținutul credințelor mitologice, riturilor și ritualurilor care însoțesc viața societăților tradiționale și care se dovedesc indispensabile în depășirea unor situații-limită[15].

Tema predilectă a folclorului românesc, așa cum este ea teoretizată în scrieri filosofice, teologice și eseistice, este cea a *armoniei*. Și este mai mult decât relevant faptul că în viziunea țăranului român, cosmosul e *o imensă armonie de rânduieli*. „Cei care cunosc bine satul" – se exprimă minunat eseistul și folcloristul român, Ovidiu Papadima – „știu de câte ori se întâmplă ca legenda să evadeze din adâncuri

---

[13] Ca un rezultat antropologic inerent al procesului de etnogeneză, care în cazul spațiului mioritic, coincide cu procesul de creștinare și care, la nivel european, este unul dintre cele mai vechi. Cf. Emanuel Cășvean, „Satul, depozitar al creștinismului ancestral…, p. 200.

[14] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, discurs de recepție la Academia Română, susținut în data de 5 iunie 1937, publicat în volumul „Izvoade – eseuri, conferințe, articole", Editura Minerva, București, 1972, p. 3.

[15] Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș*; Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*; Vasile Avram, *Liturghia cosmică. Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial* etc. Cf. Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele Sacrului. Dicționar de mitologie populară*, Colecția cărților de referință – Seria Enciclopedică, Editura Paideia, București, 1998, p. 212.

și să copleșească viața reală. Nu este evidența unei stări apropiate de cea a copilăriei, prin imposibilitatea distingerii între planul real și cel fictiv…, ci consecința firească a obișnuinței de a considera cosmosul ca o imensă armonie de rânduieli, în care materia și spiritul, văzutul și nevăzutul, omenescul și supranaturalul nu sunt decât două aspecte ale aceleiași realități”[16].

Conform terminologiei lui R. Vulcănescu, „geocultura” e indicele tipului de cultură specific unui popor. „Deci, în ansamblul ei, perspectiva spațială a solului românesc este circulară, adică se aseamănă, poetic vorbind, cu o horă telurică, în care elementele minerale ale geografiei noastre, dăinuiesc încremenite de când lumea, în forme geometrice, armonice, într-o «corona montium»”[17].

Factorii externi, geografici și istorici, au constituit nu doar o estetică proprie folclorului românesc, ci, mai cu seamă, o spiritualitate specifică. Aceasta a condus pe Mircea Eliade să vorbească despre *creștinismul cosmic răsăritean*. El face câteva reflecții despre creștinismul cosmic în contextul analizării Mioriței: „Dar chiar în folclorul religios românesc creștinismul nu este cel al bisericii. Una dintre caracteristicile creștinismului țărănesc al românilor și al Europei orientale este prezența a numeroase elemente religioase «păgâne», arhaice, câteodată abia creștinizate. Este vorba de o nouă creație religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numi-o «creștinism cosmic», pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creștinismului, insistând, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenței omului în lume”[18].

Pentru gândirea ortodoxă, *Ortodoxia* însăși, ca o continuatoare directă a tradițiilor creștinismului timpuriu, este o formă cosmică a creștinismului, ea integrându-se contextului mai general al creației. Această poziție se întemeiază prin raportarea la universul teologic al secolului al IV-lea, în care s-a cristalizat identificarea lui Iisus cu Logosul, înțeles ca „rațiune”, „structură” sau „scop”. Prin această identificare se oferea o soluție divină atât structurii realității, cât și enigmei ființei, apelându-se la conceptul divin al unui „Hristos cosmic”[19].

---

[16] Ovidiu Papadima, *O viziune românească asupra lumii*, București, Editura Saeculum, 1995, pp. 16-17.
[17] Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal*, Editura Arhetip, București, 1995, p. 59.
[18] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 259 sq.
[19] Pentru detalii: Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*, Yale University Press, 1985; trad. rom.: *Iisus de-a lungul secolelor. Locul Lui în istoria culturii*, de

Astfel, se vorbește despre un creștinism ortodox, alcătuit din fuziunea străvechilor culte daco-tracice (celebra sintagmă vulcănesciană „ispita tracică”) și tenta bizantină[20]. „Dacă am încerca să definim structura sufletului nostru național, punând-o în relație cu împrejurările în care s-a dezvoltat neamul […], și dacă pe aceste diferite stări sufletești, raportate la împrejurările respective, am încerca să punem numele unui popor de proveniență – am vedea că acest suflet se caracterizează printr-o serie de veleități de a fi în anumite feluri, printr-o serie de tentațiuni, printr-o serie de reprezentări divergente despre sine, printr-o serie de sentimente de lipsă de actualitate, care s-ar simți întregite prin alunecarea în direcția felului de a fi al anumitor altor popoare, pe care cu un cuvânt am încercat să le caracterizez sub numele de ispite”[21].

În creștinismul românilor „se observă dubla moștenire rasială și culturală. Au păstrat de la geto-daci disprețul față de moarte, credința în nemurirea sufletului, seninătatea în fața suferinței; de la romani au asimilat simțul ordinii și ierarhiei, echilibrul spiritual și lipsa de fanatism. Într-adevăr, este ușor să identifici toate aceste trăsături în creștinismul românilor care nu sunt fanatici, nici nu se lasă târâți de curentele întunecate ale unui misticism nebulos”[22].

O altă coordonată, decelabilă la țăranul român tradițional este sfera *frumosului,* care își are *fons et origo* în atenta și sensibila observare a creației. Țăranul român are pe deplin sentimentul frumuseții creației lui Dumnezeu, fiind atent la oglindirea și păstrarea ei. Pentru țăran, lumea este „bine articulată; puterea și frumusețea ei de aici vin”[23]. Există o *ordine cosmică* originară, caracterizată prin echilibru și armonie. Acestea sunt cele care dau durabilitate lumii. Ernest Bernea observa, în stilu-i inegalabil, că „ordinea cosmică este un principiu al existenței pentru poporul român. Frumusețea așezării lumii este frumusețea ordinii ce o stăpânește. De aceea, ordinea cosmică este un motiv de desfătare, de admirație față de o lucrare care

Silvia Palade, Colecția: Seria Religie, Editura Humanitas, București, 1996; Pr. prof. de. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996.

[20] Mircea Vulcănescu, în *Dimensiunea românească a existenței,* vol. III: *Către ființa spiritualității românești*, selecția textelor, note și comentarii de Marin Diaconu și Zaharia Balica, București, Editura Eminescu, 1996, pp. 134-135.

[21] Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”..., p. 133.

[22] Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Editura Junimea, Iași, 1992, pp. 42-43.Vezi, de asemenea, Idem, în: *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Andrei Pleșu și Gabriel Liiceanu, Editura Univers / Humanitas, București, 1991, p. 453.

[23] Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 85.

nu e a omului și din care el face parte”[24]. Altfel spus, o frumusețe interioară este cea care acreditează frumusețea exterioară. Și trebuie oricum observată preeminența frumuseții, căci spațiul țăranului cuprinde nu numai lumea de aici, ci și pe cea a transcendentului, nevăzută, o lume de dincolo, altfel organizată[25].

Generozitatea sufletului său a dat țăranului român acest simț al armoniei, al unei frumuseți echilibrate și larg cuprinzătoare, dar totodată adânci a vieții exprimate în cântecul și portul său. „Cred că nu există la niciun popor” – puncta părintele Stăniloae –, „un port atât de bogat, dar și de armonios în culori ca portul românesc și un cântec de atâta adâncime meditativă și de veselie deschisă și curată cum e cântecul nostru. La niciun popor nu vedem o minunare în fața vieții și a naturii ca cea manifestată în portul și cântecul poporul român. Iar comuniunea caldă, trăită de țăranii români între ei, se manifestă în «omenia» lor, care e un mare respect pentru om, și în comunicarea ușoară, prin cuvinte”[26].

Ernest Bernea remarca, în privința acestei mari calități „calofile” a sufletului său că „țăranul român este creatorul acestei civilizații în care se îmbină permanent utilul cu frumosul, gravul cu subtilul”„[27] Credem că ar trebui recuperată această țintă existențială, această manieră de exprimare în societate.

Satul tradițional are o structură de echilibru și de armonie, o structură organică. Cu o aparență mai statică, viața acestei așezări românești a pulsat mereu, a mustit și a rodit deplin. Fără rupturi, fără răsturnări, formele civilizației sătești s-au schimbat însă ca un fruct, pornind din sâmbure și împlinindu-se. Așa se explică toate acele produse ultime de subtilitate și permanență ale artei, literaturii și filosofiei noastre populare[28].

Părintele Stăniloae considera armonia a fi „trăsătura cea mai cuprinzătoare și cea mai definitorie a neamului nostru”. Este vorba de o armonie complexă, care implică *grația* și *seriozitatea* în creațiile etnice de durată, roade ale echilibrului

[24] Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate...,* p. 69.

[25] Costion Nicolescu, „Cultura țărănească – O cultură a frumuseții de negrăit”, în: *Satul și spiritualitatea rurală între tradiție și modernitate,* Vol. I, p. 77. Abreviem, de acum înainte, acest volum ca: *SSRTM.*

[26] „O caldă umanitate arată și fețele sfinților în icoanele vechilor mănăstiri, spre deosebire de caracterul mai aspru ascetic al fețelor din icoanele grecești sau mai ușor sentimentale al celor din icoanele slave”. Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Editura Elion, București, 2004, pp. 197-198.

[27] Ernest Bernea, *Civilizația românească sătească*, Editura Vremea, București, 2006 (lucrare finalizată în 1969, dar apărută doar după 1989), p. 13.

[28] Ernest Bernea, *Civilizația românească sătească,* p. 13. Căci, adaugă Bernea, „Viața concretă, produs al istoriei, este aceea în care găsim substanța și calitatea românească.”

nostru[29]. Această armonie conduce la faptul că o componentă artistică îi este țăranului român structurală și fundamentală.

Cultura românească datorează enorm reușitele ei filonului țărănesc, căci „geniul artistic popular s-a dovedit ca atare până în sfera de creație a artei culte”[30]. În același spirit, afin celui al tatălui său, regretatul Horia Bernea (†2000) vede frumusețea ca pe o componentă relevantă și revelatoare a identității țăranului român[31].

De unde vine, se poate pune întrebarea, acest cult atât de firesc al țăranului pentru frumusețe? Or, analizând cultura țărănească, se poate spune că ea poate fi definită cel mai succint drept *o cultură a Învierii*, ceea ce implică, în organică și firească legătură, „a fi și *o cultură a Crucii*, nu la nivel simplu declarativ, ci la unul al unei inserții culturale endemice... Pentru țăranul român, atât asumarea Crucii, cât și condiția Învierii sunt generatoare de frumusețe, aceasta fiind aleasă drept cale eminentă de exprimare”[32]. Și pentru că se pleacă întotdeauna de la Cruce, este poate surprinzătoare, dar atât de dătătoare de sens, afirmația folcloristului român Tudor Pamfile (†1921): „Ziua Crucii – Înălțarea Sfintei Cruci – este una din sărbătorile cele mai mari ale poporului nostru, dacă nu cea mai mare, că ea, crucea-i arma cea mai puternică a Domului Hristos și a omului”[33]. În contextul acestei reflecții, un anumit aspect al Crucii demn de remarcat și unul extrem de puternic este cel al frumuseții ei. Crucea în sine reprezintă o frumusețe. De aceea, în popor se folosește o expresie precum „înfrumusețată cu cruce”[34].

De aici este inevitabilă sau logic consecutivă funcția catalizatoare de *comuniune*, pe care satul a impregnat-o întotdeauna. Satul tradițional este un model de comuniune a unei comunități mai largi, mai adânci. Aici, fiecare trece într-o comunitate cu toți. Nu se află între oameni străini. Satul e un model străveziu și

---

[29] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, s.l., Editura Asociația românilor din Bucovina de Nord, 1992, pp. 67; 52 sq.

[30] Ernest Bernea, *Civilizația românească sătească*, p. 106.

[31] În acest sens, vine și afirmația gânditorului Simion Mehedinți: „Sensibilitatea morală a neamului din Carpați nu se simte împăcată până ce binele nu e însoțit și de frumusețe. Altminteri, nici binele nu-i destul de bun”. V. Simion Mehedinți, *Creștinismul românesc*, Editura Fundația Anastasia, București, 1995, p. 136.

[32] Costion Nicolescu, *SSRTM*, vol. 1, p. 81.

[33] Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, Ediție și introducere de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., col. *Mythos*, București, 1997, p. 172.

[34] Pentru pască, de exemplu, dar exprimarea este generală pentru ceva pe care se pune o cruce, desenată sau întocmită. Cf. Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994, p. 127, nota 9.

prefigurativ al desăvârșitei comuniuni din împărăția cerurilor. În contrast, „în orașele mari omul se simte străin față de mulțimea din jur. Nu-1 cunosc și nu-1 doresc, când pleacă dincolo, decât câțiva, pe când în sat, moartea nu poate rupe definitiv comuniunea niciunui om cu toți cei cu care a avut-o, căci în sat dorul de fiecare e general”[35].

2. Studiu de caz: troițele românești

Un mod fundamental de a marca spiritualitatea satului era *crucea*. Satul își măsura raza de la crucea altarului până la crucea hotarelor. Totul era marcat de prezența crucii. Crucea se găsește peste tot în sat: de la capul pruncului, la căpătâiul decedaților, de la masa altarului, la marginea satului, de la crucea Bisericii la crucile caselor. Satul începea de acolo de unde apărea crucea. Hotarele satului erau înconjurate de cruci. Era o putere sau realitate apotropaică, împotriva duhurilor demoniace[36].

În contextul reprezentării sau simbolizării spiritualității satului, *troița* reprezintă, prin excelență, simbolul răscrucilor, al granițelor. Ea unește lumea deopotrivă în plan orizontal, spațial (o sinteză miniaturală a Orientului cu Occidentul, a tărâmului cunoscut cu necunoscutul), dar și vertical, adică pământul cu cerul, în plan spiritual.

Troița este un adevărat *axis mundi*, adică unificare axială a contrariilor, stabilire a unei punți între dimensiunea telurică și cea celestă, comuniune spirituală.

Conform etnologului *Romulus Vulcănescu*[37], premergător troițelor a fost cultul tracic al arborilor, *dendrolatria*. Totemismul arboricol propunea arborele vieții (cu variantele: arborele celest și arborele cosmic), efigii ale armoniei magice dintre dimensiunea htonică și cea inefabilă. Mai apoi, în folclorul precreștin și creștin timpuriu, își face apariția coloana (sau stâlpul) cerului – derivatul statuar (artistic) al arborelui vieții. Această construcție s-a transformat pe urmă în troița creștină marcată de simbolul crucii. În troiță, așadar, se îmbină sintetic și estetic aspecte păgâne timpurii și aspecte creștine românești.

R. Vulcănescu distinge diferite monumente arhaice:

– Coloane cerești de piatră

---

[35] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 259.

[36] Pr. prof. dr. Emil Jurcan, „Satul și Biserica: Teandria spațiului în analiza autenticului creștin”, în: *SSRTM*, vol. 1, pp. 329-330.

[37] Sub îndrumarea lui Dimitrie Gusti, își ia doctoratul în etnologie-sociologie a culturii în 1944, cu teza: *Troița, o problemă de mitologie română*, din care va publica prima parte, *Coloana cerului*, în 1972.

– Coloane cerești de lemn

– Coloane discofore și coloane iconofore (din care derivă mai târziu troițele)

– Stâlpii ciclului vieții (stâlp de naștere, de nuntă, stâlp funerar)

– Stâlpi de graniță („pomi de hotar", „troițe de hotar")[38].

Troițele discofore, purtătoare de simboluri ale astrelor (soarele, luna și stelele), se transformă în troițe iconofore (cu imagini de personaje sacre). În cadrul troițelor *compitale* (sărbători romane care se celebrau în cinstea zeilor protectori ai răscrucilor de drumuri) constatăm apariția și dezvoltarea trans simbolului întreitei coloane a cerului sau a triadei"[39].

Dată fiind amprenta spirituală a acestor monumente arhaice, existau anumite perioade, locuri și materiale specifice construcției.

Conform lui R. Vulcănescu, pentru perioada ridicării troițelor „se alegeau zilele de post pentru că numai în stare de purificare trupească trebuia să se înceapă cioplirea"[40].

Locul: „De obicei, monumentele se ciopleau în afara satului care le ctitorea (…) Locul cel mai nimerit era însăși pădurea, apoi, în ordinea preferențială, hotarele satului și apele dimprejur."Materialul preferat era bradul.

În *Coloana cerului,* R. Vulcănescu precizează trei funcții:

– magică;

– *mitică* (troițele – ca „instrumente miraculoase pentru orientarea în timp");

– artistică.

Troițele „contemporane" mai prezintă doar vag funcția lor arhetipală de-a marca răspântiile. Acum, ele sunt utilizate mai cu seama ca obiect creștin ornamental, pe lângă gospodării și case. Valența lor magică a fost domesticită. Totuși, ele rămân monumente sătești[41].

Răspântia, răscrucea, hotarul nu au reprezentat în arta folclorică românească limitări, nici disocieri imposibil de vindecat, ci locuri de comuniune a tărâmurilor. Aceste puncte spațiale erau totodată noduri spirituale cu valențe magice, cu forțe pe care țăranul a încercat să le îmbuneze, să le creștineze.

---

[38] Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal,* p.118.
[39] Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal,* pp.130-131.
[40] Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului,* Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972, p. 173.
[41] Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului,* p. 186.

Am putea spune că tot ceea ce ține de cultura românească s-a coagulat din astfel de granițe în care omul nu vedea contrariile, ci mai cu seamă unitatea lor (exemplul creștinismului de factură sintetică sau al arhitecturii bisericești, ca sinteză între gotic și bizantin).

Rolul troiței era de-a marca o trecere, o vamă – un punct vulnerabil al cosmosului unde se unea lumea aceasta cu lumea de dincolo, unde mentalitatea țăranului aducea aceeași fluiditate specifică între om și natură, între planul terestru cu cel supra-terestru. În consecință, acest monument (și arhaic și creștin) asigura infinitatea posibilităților în armonie. O permanentă deschidere a realității[42].

Prin intermediul troițelor, crucea capătă înflorire spre o exprimare comunitară și misionară. Mai toate locurile considerate primejdioase sau de răscruce erau marcate cu troițe. Iar varietatea lor pe teritoriile locuite de români este nesfârșită: de lemn, de piatră, de zid; loc de întâlnire, loc de rugăciune, loc de întărire! Toate de o frumusețe de netăgăduit, având o expresivitate de mare forță[43].

Concluzii

Despre satul românesc, Dimitrie Gusti, Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Constantin Brăiloiu, Henri H. Stahl sau Traian Herseni au scris pagini care nu pot decât să deruteze – pe obsevatorul de astăzi – prin sentimentalism și subiectivitate. Paginile lor pline de emoții nu-și mai găsesc corespondent în viața satului românesc de astăzi. Satul de astăzi nu mai este cel al lui Rebreanu, Blaga, Stăniloae ori Crainic. De fapt și satul lor era o proiecție imaginară a satului ideal, ca și imaginea țăranului din poeziile lui Alecsandri.

Totuși, „spiritul mistic” al satului românesc își găsește articularea într-o conștiință puternică a unei viziuni metafizice care subliniază distanța dintre efemer și etern. Infinitatea acestei lumi, misterele semănate în fiecare ființă, în fiecare față, în fiecare acțiune și trecere, misterele vieții înseși îl fac să răspundă, îl fac să lupte pentru cucerirea sensului și a sprijinului absolut, care este Dumnezeu. Dumnezeu este realitatea vie în tărâmul satului. Prezența Lui este garanția vieții creștine din satul românesc.

Cine s-a apropiat mai mult de țăranul Român, de acel țăran grandios în simplitatea, în modestia și firescul lui, acela a putut ușor observa că acesta are un fel profund și bogat de a se comporta în fața tuturor lucrurilor și în orice prilej al vieții lui. „Ce este pentru el mai însemnat? Nimic și totul. Lucrurile au locul și ierarhia lor

[42] Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal*, p. 185.
[43] Costion Nicolescu, în: *SSRTM*, vol. 1, p. 83.

în lume ce trebuie respectată, dar nimic nu-i acordă lui dreptul de a nesocoti pe unele pe motivul că ar fi mici sau neînsemnate. El știe că atât oceanul, cât și picătura de rouă oglindesc întreaga frumusețe a soarelui și că în toate laolaltă se oglindește misterul creației”[44].

Astăzi, într-o lume a vitezei și a nerăbdării prin excelență, omul nu are timp. E activ la disperare și nici nu știe măcar de ce; mărturisește deseori că-l forțează lupta pentru viață. El nu are timp pentru sine, pentru familie, pentru prieteni, pentru nimeni, nu are timp să cugete, să lucreze, să se odihnească, nu are timp să trăiască. Şi-a pus rotițele lui Mercur la picioare și i-a dat drumul. Un mare industriaș american, când i-a venit sfârșitul, se spune că ar fi exclamat: ce am făcut, unde e viața mea? Nu am trăit! Şi omul fusese foarte activ; dovadă, averea pe care o acumulase[45].

Dacă e serios și conștient, cucerit de munca lui ca de o misiune, omul e mare și când crede că e mic, în sforțarea sa modestă. Măiestria sa în formă și în sens, păstrează continuu ceva din fiorul viu al creației. Țăranii vechiului sat, când muncesc cântă. Ei lasă ceva din ființa lor în fiece lucru, oricât de mărunt ar părea lucrul ce iese din mâna lor însetată. [46]

La rândul său, actul artistic din mediul sătesc are atât ca centru de gravitație, cât și ca țintă Biserica și simbolul ei plenar: *sfânta cruce*. Şi adesea, în exprimarea țărănească – ca troițe, pe scoarțe etc. –, crucile se ramifică în mereu alte și alte cruci (ca orice pom!). Cu toate acestea, chiar și atunci când sunt foarte numeroase, ele nu dau sentimentul de prea mult, de sațietate. Pentru că proliferarea lor este organică, și, prin urmare, bine stăpânită estetic. [47] Crucea este un semn distinctiv pentru creștinism unul pe care românii și l-au asumat până la a le deveni definitoriu și chiar consangvin. Pentru *Muzeul Țăranului Român*, Horia Bernea a ales *Crucea* ca element constitutiv și coagulant al exprimării țărănești de toate felurile. Crucea este capabilă să compună atât spațiul fizic exterior, cât și pe cel spiritual interior al unui om sau al unui neam, fiind indispensabilă fiecăruia. Departe de a fi un simplu semnificant, ea devine un element constitutiv[48] al vieții de zi cu zi, aș zice, al fiecărei clipe importante din viața țăranului și nu numai.

---

[44] Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate*, pp. 153-154.
[45] Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate*, p. 132.
[46] E. Bernea, *Preludii: Îndemn la simplitate. Cel ce urcă muntele. Treptele bucuriei*, Editura Predania, București, 2011, p. 133.
[47] Criticul de artă francez Jean Jacquet de Tomes considera crucile ca pe niște mărturii relevante ale sufletului și spiritului românesc. Pentru detalii: ziarul *La Roumanie*, 5 dec. 1907, apud Alexandru Tzigara-Samurcaș, *Memorii I (1872-1910)*, Editura Grai și suflet – Cultura națională, București, 1991, pp. 234-236.
[48] Costion Nicolescu, *SSRTM*, p. 84.

În câmpul faptelor, țăranul și-a modelat comportamentul după comandamentul moralei creștine: „să nu știe stânga ta ce face dreapta ta” (Mt 6, 3). Binele făcut de ochii lumii – binele „cu zurgălăi” – nu-și merită numele. Căci facerea de bine numai atunci își merită numele când nu e cu socoteală ascunsă; când nu e făcută cu scop de câștig. Poporul spune: „Fă binele și dă-l pe apă.”Nu-ți poți face griji cu soarta lui: undeva va trage el la mal și va da roade. Omul de omenie face binele și uită că l-a făcut: „Când dăruiești, uită; când ți se dăruiește, nu uita, în veac.”Mila nu cunoaște deosebire între buni și răi: „Milostiv cu cel rău de ești, omenia cinstești.”, se exprima admirabil teologul, pe nedrept uitat, George Racoveanu (†1967)[49].

Pentru țăranul român, Dumnezeu nu este o idee, ci o *realitate vie,* nu este dincolo, ci este pretutindeni. Iar omul, în viziunea lui, nu este o expresie a pământului acesta, ci a cerului, a spiritului. Se înțelege, deci, că în satul românesc străvechi, religia nu este o activitate în care socialul domină, nu este un fenomen care se produce mecanic, în virtutea unor legi sociale, ci ea este o adevărată și cea mai relevantă activitate spirituală, loc de obârșie și dezvoltare a tuturor forțelor de creație ale țăranului[50].

Nicolae Iorga dădea exemplar expresie simbiozei dintre religie, Biserică și viața obișnuită a comunității afirmând: „Creștinismul acesta de sinteză, discret și smerit, nu se rupe de societate și nici nu se amestecă în viața ei spre a o domina. E o religie a „popei” însurat, care face parte dintr-o familie și uneori, în depărtate colțuri sărace, umblă îmbrăcat ca țăranii și răstoarnă brazda la fel ca dânșii”[51]. Iar „poetul pătimirii noastre”, Octavian Goga exprima măreția satului românesc astfel: „Am privit satul și l-am despicat programatic, dându-mi seama că el e cel mai mare rezervor de energie națională; am crezut de la început, prin transmisiunea strămoșilor și părinților mei, în ideea de rasă; am crezut deci în sat, fiindcă satul era sinteza care reprezenta înaintea mea marele tot: neamul”[52]. Element specific al românismului, țărănimea reprezintă – așa cum a radiografiat-o Liviu Rebreanu – însăși esența noastră ca neam.

---

[49] George Racoveanu, *Omenia și frumusețea cea dintâi*, Editura Predania, București, 2009, p. 16.
[50] Alexandru-Corneliu Arion, ”Traditions of the Romanian village, a vivid reflection of the Christian Tradition”, în: *Satul și spiritualitatea rurală între tradiție și modernitate* (*SSRTM*), vol. 2, p. 40.
[51] Nicolae Iorga, *Afirmarea vitalității românești: conferințe la cursurile de vară de la Vălenii-de-Munte,* 1939, Vălenii-de-Munte, 1940, p. 49.
[52] Apud Daniela Șontică, „Satul e cel mai mare rezervor de energie națională”, în ziarul *Lumina,* 31 Oct, 2019. V.:https://ziarullumina.ro/educatie-si-cultura/lumina-literara-si-artistica/satul-ecel-mai-mare-rezervor-de-energie-nationala-149232.html

The Holy Scriptures in the Orthospere Ancient Texts through New Mediums

Liviu VIDICAN-MANCI

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract: In our research, in the one hand, we shall look closely into the presence of the Holy Scriptures in three of the most important communication channels of the Romanian Orthodox Church: Trinitas TV, the online edition of the Lumina newspaper and Doxologia; all three being institutional projects. On the other hand, we shall take into account the other three main independent projects, which have not been recognized institutionally by the Romanian Patriarchy. We shall observe the importance of the Holy Scriptures in the schedules of this new-media broadcasting companies, the manner in which the biblical message is conveyed and the model adopted for a better communication with the Orthodox Christians and not only. Our aim is that of quantifying the institutional and the independent sites on which one can find the unabridged version of the Holy Scriptures in an organized fashion, as well as the way in which it is structured. We are comparing the mode of organization of these sites based on reliability, usefulness, aesthetics and accuracy.

Keywords: *bible digitalisation, institutional project, Romanian Orthodox Church, catechesis, catechisation by ICT*

Teaching the Gospel (Matt. 28, 19-20) is the main mission of Christianity; a straight-forward fact, repeated by theologians as often as possible. For Catechesis and Homiletics, two subjects from the field of applied theology, the message of the Scriptures, lit by the patristical interpretation, is what must be delivered to the world in the most accessible format – a format which is imposed by the culture of our times but which does not take away from the Truth. Orthodoxy had the wisdom of adding the catechesis of the first centuries into the melting pot of its cult while the sermon kept its importance by becoming an integral part of the Holy Liturgy’s two-folded structure. It is self-evident that the mission of passing on the word of God represents far more than what has been mentioned above. Nowadays, more than ever, the sermon and catechesis have taken on very challenging formats from the theological, communicational and social perspectives. This has been made possible by the development of the new means of communications and of the new technologies.

The impact of ICT and the new-media upon the Christian mission, in general, and upon the Orthodox one, in particular, has been one of our constant

preoccupations, as proven by the research started at the end of 2012 (Vidican-Manci, 2020). Therefore, this is another reason to consider the „offer" of electronic biblical texts of the Orthodox Church during a conference centred round the reading of the Bible.

Methodology

In our research, we shall employ a mix of methods; namely, the analytical and the synthetical methods entwined with a netnography adapted to theological studies. On the one hand, we shall look closely into the presence of the Holy Scriptures in three of the most important communication channels of the Romanian Orthodox Church: Trinitas TV, the online edition of the Lumina newspaper and Doxologia; all three being institutional projects. On the other hand, we shall take into account the other three main independent projects, which have not been recognized institutionally by the Romanian Patriarchy. We shall observe the importance of the Holy Scriptures in the schedules of this new-media broadcasting companies, the manner in which the biblical message is conveyed and the model adopted for a better communication with the Orthodox Christians and not only. Our aim is that of quantifying the institutional and the independent sites on which one can find the unabridged version of the Holy Scriptures in an organized fashion, as well as the way in which it is structured. We are comparing the mode of organization of these sites based on reliability, usefulness, aesthetics and accuracy.

The interest for digitalization in the Romanian Orthodox Church

The interest in the use of the new technologies in the processes of catechisation and sermonizing follows, to a certain extent, the implantation of the educational policies regarding the digitalization of the school environment. During the last decade, each Minister of Education included on their agenda the wish of providing educational platforms and appropriate materials to the current generations. Hence, there is a question that we must ask the institution of the Church: does the development of digital resources cover the needs of the younger generation of priests?

His Beatitude Daniel, the Patriarch of the Romanian Orthodox Church stated that „the Orthodox Church considers that the new means of communication, such as the radio, the television, the internet, and the printed press offer new opportunities for mission. At the same time, the Church draws our attention on the challenges brought along by the misuse of these means upon the life of a person and of a community

(†Daniel, 2020, p. 509).”The academic world is reserved, if not split, in trying to express an opinion about the process of digitalization whereas it is also concerned with an alleged superiority of the digital natives. At the same time, the TechEvangelists underline the necessity of an education blended with ICT. Even if this is an old topic, the talks for a common ground are just beginning and are encumbered by the lack of data about the impact of digitalization, which would otherwise help tip the balance in one way or the other. What we know for sure is that all this commotion in the field of education has and will continue to have effects on the behaviour of today and tomorrow’s Christians, as well as on the clergy.

Concerning the rallying round the two sides aforementioned, as Orthodox theologians, we notice more the highlights of the negative effects than the attempt to provide integrative solutions. Jean-Claude Larchet, one of the most notable French theologians, in his work *Malades des nouveaux média*[1] willingly takes on the same position as other authors such as Nicholas Carr,[2] Adam Alter,[3] and Cal Newport,[4] who refuse being under the technological spell and underline the negative effects of technology and the hidden interests of large companies such as Google and Apple. [5]

If we were to consider Marshall McLuhan’s analysis in which he emphasised the fact that the electronic era brought a change to the concept of information and that the principle of simultaneity is dominant, then the previous authors have a valid point of view: „The movement of information at approximately the speed of light has become by far the largest industry of the world. The consumption of this information has become correspondingly the largest consumer function in the world. The globe has become on one hand a community of learning, and at the same time, with regard to the tightness of its interrelationships, the globe has become a tiny village. Patterns

---

[1] Jean-Claude Larchet (2016). *Malades des nouveaux média.* Paris: L’Edition du Cerf which was translated in Romanian in 2018 as *Captivi în interet* by Marinela Bojin for the Sofia Publishing House in Bucharest.

[2] His works are available on his personal website http://www.nicholascarr.com, which has been accessed on 21st December 2016.

[3] His works are available on his personal website http://adamalterauthor.com, which has been accessed on 21st December 2016.

[4] His works are available on his personal website https://www.calnewport.com, which has been accessed on 21st December 2016.

Cal Newport (2016) *Deep Work : Rules for Focused Success in a Distracted World*. Grand Central Publishing, Hachette Book Group.

[5] *The Social Dilemma*, a recent Netflix documentary, is added to the voices of these people. It deals with the phenomenon of manipulation that is employed by large companies such as Google and Facebook though which the user is turned into a product. One of the interviewees says that when one uses a free product, he is in fact the product.

of human association based on slower media have become overnight not only irrelevant and obsolete, but a threat to continued existence and to sanity" (Eric McLuhan, 2005, p. 178).

In the other corner, we do not have theologians but we have the kind of personalities (influencers)[6] that might even change the fate of governments such as Steve Jobs, Bill Gates, Marc Prensky, Don Tapscott and many others. It is obvious that everything is undergoing through an incredibly dynamic process and the segregation could present a powerful threat: believers and priests who are digital natives and believers and priests who are digital immigrants. The tech-savvy youth blissfully and irresponsibly tries out everything they are offered on the golden plate of gadgets whilst their parents, who are hindered by the capabilities of their children's 'toys,' either 'abandon' the latter in front of the screen until they become exhausted, even addicted, or place themselves in a bigoted opposition, isolating their children from their peers, generating for them a medium- or a long-termed frustration and a tendency towards exaggeration.

The same Marshal McLuhan draws our attention on the fact that communication, creativity and development either happen simultaneously or they do not happen at all. „New technology creating new basic assumptions at all levels for all enterprises is wholly destructive if new objectives are not orchestrated with the new technological motifs" (Eric McLuhan, 2005, p. 185). Neil Postman affirmed that: „Our culture's adjustment to the epistemology of television is by now all but complete; we have so thoroughly accepted its definitions of truth, knowledge, and reality that irrelevance seems to us to be filled with import, and incoherence seems eminently sane. And if some of our institutions seem not to fit the template of the times, why it is they, and not the template, that seem to us disordered and strange" (Neil Postman, 2005, p. 80). However, through web 2. 0 and 3. 0, the internet is an almost perfect blend of text and image. We cannot help but wonder what place do the instruments that facilitate an easy and useful reading of the Gospel for believers and clergy occupy amidst this blend.

The Christian Churches and the Modern Mass-Media

Before the presentation of the study cases, it is important to review the way in which the Traditional Churches relate to the technological context of the late 20th

[6] Term used as such even in Romanian, meant to define the people whose activity is so noticeable at a national and global level that they can receive millions of likes and benefit from moving the masses to the point of generating street protests/gatherings and from being able to influence the law makers.

century and the early 21th century. The new mass-media, which appeared in the 20th century and in the third millennium, has revolutionised communication. Society, as a whole, was influenced by it. Those who knew how to benefit from it have developed their businesses and have improved their reaction on the market, governments have reenforced their ownership over the statistical analysis of information (Castells, 2015), and schools have set the trend regarding the new teaching and learning methods.

The Roman Catholic Church has been part of this movement from its very beginning. Ever since the invention of cinematography and up to the days of the fully-developed internet, the Catholic theologians have strategized, taken stand, emitted press releases and founded departments. Heidi Campbell, whose work about the religious presence in the online environment is very well-known, considers the Catholic Church to be the most mindful to the new technological revolution (Campbell, 2010, p. 9). In this regard, they have preceded the Protestants, after having lost the start when the first Guttenberg prints appeared. [7]

The way in which Catholicism regards the new audio-visual technologies is very correct and constantly updated. From the 1936 *Vigilanti Cura* to the speeches of Pope John Paul II and those of the most recent heads of the Catholics Church, Benedict XVI and Francis, one can notice an update of all the aims of the speeches in connection to the technological evolution. If at the beginning of the last century, the Radio and the Cinematography held a key position in the public eye, nowadays, the focus shifted to the Internet and the Social Media. In 2002, the Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociale issued the documents „La Chiesa e Internet" and „Etica in Internet.",„Inter mirifica," one of the documents form the Second Vatican Council, stipulated that a day should be dedicated to the new media. The Pope would hold a speech on that occasion.

The first conference during which scholars tried to provide an answer to and even a strategy for an organic presence in the Digital Media from the Pan-orthodox perspective was held in Athens in 2015. DMOPC[8] is the *International Association of Digital Media and Orthodox Pastoral Care* project, an organization founded by the Saint Maximus the Greek Institute in Athens with the blessing of the Ecumenical Patriarch Bartholomew. [9]

[7] In this regard, compare solely to Luther's view on catechism at Vatican I. An important work on the same topic belongs to Joel Molinari (2013) *Le cathecisme, une invention moderne.* Paris: Bayard.
[8] For the unabridged text of the conclusions, see http://dmopc.org/?p=2167.
[9] The complete name of the institution is Saint Maxim the Greek Institute for the Research, Preservation and Promotion of Spiritual and Cultural Traditions (www.stmaximthegreek.org).

Clearly, the presence of the Church in the digital environment was not meant only as a topic for various informal talks and for seldom published studies in niched magazines. It was obvious that a time for clear-cut decisions would come at a pan-orthodox level regarding the establishment of specialized committees. The line-up of speakers and panellists for the Athenian conference was an impressive one that included, together with Metropolitans and Archbishops, names such as Jean-Claude Larchet (France), Dr Anna Dannilova (Russia), Fr David Sharashanidze (Georgia), Yuri Grymov (Russia), Fr Jivko Panev (France), Fr Christopher T. Metropulos (USA), Klaus Kennet (Germany), Fr Vasileios Kalliakmanis (Greece) and many others. [10] The Ortodox Romanian Church delegated a group of representatives led by Fr Nicolae Dascălu, patriarchal advisor (Dascălu, 2012), and Fr Constantin Coman, professor at the Faculty of Orthodox Theology from Bucharest. The focus of the conference was the online presence of the Orthodox Churches (Vidican-Manci, 2020, p. 119).

The second conference was held in Crete three years after the first and it included speeches delivered by bishops, priests, theologians, and ICT experts. It was an opportunity for decision-making and the conclusions that were drawn were of a more practical nature than those of the first conference. The most important point for future analysis was represented by the public acknowledgement of the necessity for emerging projects that might improve the online distribution rate of the biblical and patristic texts (Vidican-Manci, 2020, p. 120). There are two main points for analysis in the context of this paper: on the one hand, the way in which the Romanian Orthodox Church relates institutionally to the online distribution of the Holy Scriptures and, on the other hand, the way in which the laypeople relate to this challenge.

Reading the Scriptures Online

Trinitas Television has a show centred round the text of the Holy Scriptures: *Cuvântul lui Dumnezeu pentru noi* (*Word of the Lord for Us*). [11] This television broadcasts various programme types such as: cultural, liturgical, musical, social,

[10] For the details of the participation, see http://www.dmopc15.com/program-2/.

[11] https://www.trinitas.tv/category/emisiuni/teologice/cuvantul-lui-dumnezeu-pentru-noi/. The mission of this show is presented as follows: *Cuvântul lui Dumnezeu pentru noi* show is aimed at broadcasting on biblical topics. The Holy Scriptures is one of the most important sources for spiritual knowledge, and attempting to unravel its inexpungable interpretations of its teaching together with our guests is essential. Presented in a concise and interactive maner, the show is meant to answer though the word of the Scriptures all the questions posed by today's Christian.

theological, for children, and special editions. None of these categories is explicitly biblical. Has the Bible become so protestant that we feel the need for self-censorship during a show in which we could read and interpret the text of the Holy Scriptures? In the *Lumina Newspaper* there is an explicit presence of the biblical text. It includes the Gospel as a daily column. This is completed by an interpretation of the text from the Holy Fathers. These columns are under the supervision of Fr Narcis Stuparu (Evanghelia zilei, n.d.). The Sunday Gospel column is added to these and it gives us access to the Sunday Gospel extract and its praise-worthy interpretations provided by academics at seminaries or faculties of theology across the country (Evanghelia de duminica, n.d.). Still, the believer does not have access to the full text of the Bible.

The Doxologia portal displays daily the text of the Apostle Reading and the Gospel. By accessing them, one finds the biblical passage exclusively. If in the *Lumina Newspaper,* one can also read an interpretation of the text, one might only find the text of the Bible – in its Synod's edition – on the pages of this portal. The website does not provide a section fully dedicated to the reading of the Scriptures (Doxologia, n.d.).

Independent projects of digitalisation of the Holy Scriptures

One of the oldest digitalisation projects of the Holy Scriptures is www. bibliaortodoxa. ro. In the 'About' tab of the website, there is a mentioning about it being an independent project, created due to the lack of an institutional involvement. The only institutional initiative belongs to the Dervent Monastery which provides the Bible in its Bartolomeu edition, but without making a rapid search engine available to the user (Biblia - Versiunea Anania, 2020). However, this is not recognized as a project of the local bishopric. Sfantascriptura. com (Sfanta Scriptura, n.d.) is another option for the online reading of the Bible and it is also an independent one (Biblia ortodoxa, n.d.).

1) Bibliaortodoxa. ro

The first independent project presented above is listed very rapidly through a Google search. 33,300 results are displayed for the Orthodox Bible in 0. 83 seconds and the www. bibliaortodoxa. ro website appears first in the list (Google search engine, n.d.). The page has a very simplistic menu bar, lacking dynamism and any aesthetical pretence. Its tabs are: Home, Interpretations, Resources, About and Contact. The Home tab has also the Books of the Bible as they appear in the Synod's edition (Biblia ortodoxa, n.d.). When the user accesses one of the Books, he/she is directed automatically to its first chapter. The chapters are displayed on top of the

page, beneath the Menu bar and the title of the Book. The website's search engine allows the user to move quickly though the biblical text, browsing only the verses that are on the researched topic.

The Interpretations tab provides five audio clips and the interpretation of Saint Theophylact of Orhid (Biblia talcuita, n.d.). It also redirects the reader to an external library via a link. The Resources tab includes links to the Bucharest Bible, the Anania Bible and the Holy Gospel in its Mavrocordat edition from 1723.

2) Biblia. dervent. ro

Dervent Monastery's digital Bible is the Anania version. The website's Menu includes: the Bible, Introduction and Foreword. On the left sidebar, there is a simplified menu: Introduction-Old Testament – New Testament – Appendix. In terms of design and ease of browsing, the page is very unappealing and slow. Because of a noticeable change in font and the introduction of gridlines, the text seems to have been copied from another source which had a different format. We believe no alteration had been made to the webpage since this bears a close resemblance to the original digital version which came in the form of a compact disk.

3) Biblia. ortodoxa. info

If the readers access the biblia. ortodoxa. info website, they will find the Bible in its Synod edition (1988), the Bartolomeu Anania version, the 1795 Blaj Bible, the King Carol II Bible, the Bălgrad New Testament and the Smirna New Testament. The readers are welcomed with a tutorial which explains how the website should be used. Although this website lacks an attractive design, too, it compensates by offering the parallel reading of the biblical verses from the various sources. This proves to be very useful for many theologians and priests. There are four maximum panels available for this parallel reading. When the researcher changes the text on which he/she is focussing in the main column, the other three do not change automatically. However, if an entire chapter is changed, all four texts change automatically, making the parallel reading easier.

The possibility of seeing various translations of the same text in parallel is a great advantage. The authors of the website have attempted to be as faithful as possible to the original text. Nevertheless, browsing the website does not give one the same confidence as a publishing company would, as an institution which fully believes in its mission and vision.

4) Sfantascriptura. com

This page (Sfanta Scriptura, n.d.) comes with the benfit of a „textus receptus."None of the other analysed websites offers this. It provides two text

options: the 1988 Synod Bible and the 1921 Cornilescu edition. There is also an interlinear New Testament. The English translations it gives are also of great importance. [12] The interface is still plain which makes the digital natives feel unattracted to the use of the webpage. Even an unpretentious user is put off by the unappealing presentation. Nonetheless, we would like to insist on the advantages that the website provides through the complexity of the text and the fact that the versions of the text can be places in parallel with the official text version.

Conclusions

His Beatitude Daniel, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, drew our attention on the fact that „even in today's secularized world, the Church is bound to witness or to proclaim the Word of God and to cultivate man's communion with God, having redemption as its aim. The light that the Church can cast through the media is the light of the Gospel, the liturgical life, the mystical life of the saints and of philanthropy or the social activity of the Christians. This light is a pretaste of the eternal light from the Kingdom of God. Thus, the Word of God brings to Him all those who have received Him as Word of the eternal life" (†Daniel, 2020, p. 509). And, he did this rightfully so. However, this Word must be delivered in the proximity of the believers.

The Bible is not just any book, it is the Book of Books, it is the Word of the Lord. We have the mission of making It available to all. Hence, we believe that this is a right time for the Patriarchy to establish a committee of biblical scholars and digital communication experts, to evaluate its initial projects, to improve all the areas that require it and to link these projects to the website of the national bishoprics. The believer is presented with a choice, but the majority of the options displayed by the search engines are all texts from the Cornilescu version of the Bible. This year we are honouring the book translators and the Patriarchs for whom the translation and the publication of the Holy Scriptures were of utmost importance. We consider that out proposition might be a way of showing our appreciation for their endeavours.

---

[12] The modern English translations of the Bible have been made based on a collection of manuscripts that differ from mainstream sources and that resulted in some important alterations to the biblical text regardless of the 'well-intended' editors. Below, you can find a comparison between the various alterations of the biblical text in some modern English translations of the Bible together with the most used Romanian translations and the Greek original (Textus Receptus). The alterations (the change or omission of some words, phrases or passages) made to text are marked in red while the correct version is marked in green.

If we are financially incapable of giving the Holy Scriptures for free to every believer, we should at least offer them a safe and high-quality online access to It. Not knowing who is behind the digital Bible projects is very complicated and most unpleasant. These aspects entitle our opinion regarding the institutional involvement of the Church in digital projects which would provide the guarantee of the text's accuracy. The Church should also take on a major project such as this one because it would help bring the believers, who use the internet, closer to the text of the Holy Scriptures.

Providing easy access to the biblical text is not a necessity, it is a must. As a nation, we have lost five decades to Communism and a few other centuries to poverty. So, today, when technology is a commodity, we can no longer find excuses not to be a part of such an important project, such as the digitalization of the Bible though the institution of the Church.

Revelația naturală între susținere și contestare

Florin Toader TOMOIOAGĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman”,
Universitatea din Oradea

Abstract: The present study brings into discussion the concept of natural revelation in different theological or scientific contexts. Although the distinction between natural and supernatural revelation is diminished or completely abolished in recent Orthodox theology, we propose the maintenance of this distinction, at least for didactic and academic purposes. As such, the concept of natural revelation is analyzed in the frame of Orthodox theology, of the protestant theology (Karl Barth) and is traced in the work of the British scientist Richard Dawkins. The thesis of this study is that an unbalanced understanding of the natural revelation has tremendous negative consequences on all the fields of human culture and life.
Keywords: *natural revelation, creation, beauty, Karl Barth, Richard Dawkins.*

Introducere

Revelația naturală, înțeleasă drept cunoaștere a lui Dumnezeu din făpturi, a fost un concept problematizat nu doar interconfesional, ci și în spațiul ortodox. Este posibil ca și această noțiune să fi fost „răscumpărată” din „captivitatea babilonică” în care scolastica apuseană ținea, conform Părintelui Georges Florovsky, teologia ortodoxă. Indiciile nu lipsesc în acest sens. Este cunoscut, de exemplu, refuzul Părintelui Stăniloae de a separa revelația naturală de cea supranaturală. Urmând Sfântului Maxim Mărturisitorul, nu există o deosebire esențială între revelația naturală și cea supranaturală sau biblică, ultima nefiind decât încorporarea celei dintâi în persoane și evenimente istorice[1].

Cam în același timp, Nikos Matsoukas gândea asemănător, dar mergea cu negarea distincției și mai departe. În timp ce, pentru Părintele Stăniloae, „conținutul revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune”[2], revelația supranaturală precizând-o pe cea naturală, pentru teologul grec, distincția și contrapunerea celor două noțiuni reprezintă o influență scolastică. Odată cu cele două concepte, teologii ortodocși ar fi împrumutat, în concepția lui Matsoukas, „teza teologiei scolastice a

---

[1] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 11.
[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, p. 11.

două niveluri succesive ale revelației…”. Dimpotrivă, „pentru tradiția biblică și pentru cea ecleziastică, (…), afirmă acesta, nu exista problema a două revelații, a căror granițe să fie trasate și delimitate, (…), astfel încât fiecare să-și aibă regatul și autonomia sa. Revelația, pretutindeni și întotdeauna, e una și unică, împlinită în lume și în istorie”[3]. Și apoi dă o definiție prin care dorește depășirea distincției scolastice între natural și supranatural: „Revelația numită naturală nu e nimic altceva decât receptivitatea creaturilor, prin care acestea se acomodează cu energiile manifestării divine neîntrerupte, încât să se asigure menținerea *a fi* –ului, dezvoltarea și progresul lui ulterior, în cadrul raportului dintre creat și necreat”[4]. Conform acestuia, „Linia ortodoxă este [următoarea]: revelația naturală și cea supranaturală sunt un singur lucru, de vreme ce există unitate funcțională între natural și supranatural, între cele sensibile și cele inteligibile”[5]. Unitatea indestructibilă dintre ele nu poate împiedica, din păcate, înțelegerea divergentă a realității. Pentru psalmist, afirmă ironic Matsoukas, „cerurile spun slava lui Dumnezeu” (Ps. 18, 1), dar pentru mulți alții, cerurile nu spun nimic[6]!

Pentru cel credincios, vrea să spună teologul grec, lumea nu este o simplă natură desprinsă de Dumnezeu (etajul „supranatural” al realității), ci își află referențialitatea în Creatorul său. Voi ilustra această idee cu o povestire relatată de un părinte contemporan:

> „Stăteam pe o stâncă. Alături de mine curgeau ape reci și îmi spuneam rugăciunea. La scurt timp, în liniște, aud un glas dulce, îmbătător, cântând și lăudându-L pe Creator. Privesc și nu disting nimic. În cele din urmă, vizavi pe o ramură, văd o păsărică. Era o privighetoare... Această pasăre microscopică să scoată aceste sunete dulci... Mi-au venit lacrimi în ochi. Erau … lacrimi ale harului … Și mă gândeam: De ce să cânte această mică privighetoare această cântare splendidă? De ce, cu ce scop? Poate așteaptă să o laude cineva?... Câte nu mi-a spus mica privighetoare! Și câte i-am spus în tăcere: «Mica mea privighetoare, cine ți-a zis că voi trece eu pe aici? Aici nimeni nu se apropie, atât de inaccesibil este locul. Cât de frumos îți faci fără întrerupere rugăciunea ta lui Dumnezeu! Câte îmi spui, mica mea privighetoare, câte mă înveți!…»”[7].

---

[3] Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. de Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 165.
[4] Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 165.
[5] Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică, vol. II, Expunerea credinței ortodoxe,* trad. Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 34.
[6] Nikos A. Matsoukas, *Teologie dogmatică și simbolică,* II, p. 37.
[7] Patapios, monah Kavsokalivit, *Sfântul Cuvios Porfirie Kavsokalivitul. Sfințenia în secolul al XXI-lea,* traducere din neogreacă diac. asist. univ. dr. Florin Toader Tomoioagă, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 34-35.

Pentru omul sfânt, natura își redescoperă transparența paradisiacă și permite comuniunea cu Creatorul acesteia, ca într-un templu de dimensiuni cosmice.
În cele ce urmează voi expune succint câteva idei legate de revelația naturală, având în vedere principiile enunțate mai sus. Ideile vor fi urmărite în cadrul a trei modele distincte, care variază de la susținerea fermă la contestarea fără ezitare a revelației naturale: concepția ortodoxă, afirmativă, cea a teologului protestant Karl Barth, pesimistă și cea a savantului britanic Richard Dawkins, total negativă. Sunt deci trei paliere care, chiar și în contestare maximă, îi pun în evidență valoarea. În concluziile de la finalul lucrării voi pleda în favoarea menținerii distincției dintre cele două concepte, ca nu cumva, odată cu apa din covată (scolastica), să aruncăm și pruncul (revelația naturală).

1. Cunoașterea lui Dumnezeu din creație – perspectivă ortodoxă

Primele pagini ale Scripturii vorbesc despre taina începutului, despre începutul creației ca operă a lui Dumnezeu adusă de la neexistență la existență, din nimic (sau, mai corect spus, din iubire) la ființă. Nu este așadar surprinzător faptul că lumea, în ansamblu dar și în părțile ei constituente, trimite la Creatorul ei. După cum se întâmplă și cu creațiile umane – care nu apar spontan și haotic, ci presupun un gânditor și o mână care să le transpună în realitate din planul gândirii, tot astfel universul în care este inserată lumea noastră reprezintă o mărturie elocventă cu privire la Autorul său divin. „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Ps. 18, 1), din cele mai îndepărtate timpuri și până astăzi. Cerurile nu doar spun, ci chiar „povestesc” mărirea lui Dumnezeu, după o altă traducere (versiunea Bartolomeu Anania). Pentru cine nu rămâne opac la această poveste, ea poartă pecetea inconfundabilă a Autorului ei. Atunci când citești o piesă scrisă de Shakespeare, înțelegi că nu ar putea fi rezultatul unui amestec întâmplător al literelor, însăilate în joacă de un copil, dar și că stilul și tragismul ei sunt mărcile inconfundabile ale acestui geniu englez. Pentru cine este familiarizat cu poezia lui Eminescu, un fragment poetic ales aleatoriu este imediat depistat ca aparținându-i, pentru că poartă amprenta romantismului său.

„Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic: Ce este omul că-ți amintești de el?” (Ps. 8, 3-4). Exclamația împăratului David în fața măreției creației, pe de o parte, și a fragilității ființei umane, pe de altă parte, are o dimensiune universală: orice om sensibil la misterul lumii se regăsește în acest strigăt. Cercul ontologic format din Dumnezeu, lume și om este distrus în momentul în care unul din elementele sale este negat. Fără ochiul și creierul

uman, cerurile ar fi aproape inexistente, neavând cine să le privească. Ele nu ar mai povesti nimic. Fără cosmos, omul ar fi imposibil de imaginat. Iar fără Dumnezeu, atât ochiul uman cât și cosmosul privit ar deveni absurde, fiind, la scară universală, o înțelegere de o clipă a unui univers rațional de o clipă, înainte de a se prăbuși în nimicul originar.

Dumnezeu este Creatorul lumii. Înainte de a fi „geometru", matematician sau fizician, așa cum l-au definit unii filozofi, poate că El este poet sau „poiitis", cum apare în varianta originală a *Crezului*.

> „Şi a zis Dumnezeu: Să fie lumină..., să fie o tărie, să se adune apele, să dea pământul din sine verdeață, să fie luminători, să mişune apele de vietăți,... și păsări să zboare, să scoată pământul ființe vii, să facem om" (Fc. 1, 3-26). În acest caz, lumea este – conform viziunii ioaneice, o cuvântare a Cuvântului suprem. Dacă „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (Fc. 1, 1), în același început „era Cuvântul" (In. 1, 1). Prin rostire, Logosul divin rostuiește creația. Sau, în varianta de traducere a lui Constantin Noica, „«La început a fost Rostirea», adică punerea în rost, rostuirea lucrurilor"[8].

Scriind despre cunoașterea lui Dumnezeu în contextul lumii păgâne, Sf. Apostol Pavel afirmă: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire" (Rom. 1, 20). Contemplarea naturală a făpturii văzute înalță mintea – chiar și în absența revelației – la originea invizibilă a acesteia, iar omul poate sesiza o frântură din puterea eternă și dumnezeirea Creatorului. Este un proces ascendent, un urcuș al minții care o face să se înfioare în fața a ceea ce o depășește și precede. Așa cum Îl cunosc pe Dumnezeu din creație, chiar dacă într-o formă imperfectă, alterată de căderea adamică, oamenii descoperă și legile inerente firii lor și întregii firi. În acest mod, ei împlinesc legile morale naturale, revelate în conștiință și care îi pune în relație cu dătătorul lor: „Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege, Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi și apără" (Rom. 2, 14-15). Un reprezentant excepțional al acestei religii și moralități a firii poate fi considerat Melchisedec, rege al Salemului și preot al „Dumnezeului Celui Preaînalt" (Fc. 4, 18), probabil canaaneean. Având o origine misterioasă, acesta îi este superior lui Avraam, care îi plătește zeciuială și precede preoția lui Aaron, fiind o prefigurare a lui Hristos (cf. Ps. 109, 4 și Evr. 7, 1-21).

---

[8] Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 23.

„Dumnezeu îl vorbește pe Dumnezeu, iar creația survine în această vorbire, ca podoabă retorică, un discurs gratuit”[9] afirmă David Bentley Hart. „Potrivit lui Berkeley, adevărul cel mai intim al lucrurilor sensibile este caracterul lor semiotic, participarea lor la limbajul divin”[10]. Și în continuare, sintetizând poziția ortodoxă, adaugă:

> „Scriptura mărturisește că Dumnezeu vorbește în creație despre slava sa, nu despre misterele lui; lucrurile invizibile ale lui se văd clar. Discursul ființei este revelator ca un fel de poezie, ca niște succesiuni nesfârșite de formulări frumoase, iar răspunsul potrivit la acest limbaj – replica ce sesizează și interpretează corect adevărul creației și care îi corespunde – este doxologia. Cuvântul cuprinde toate cuvintele în mod transcendent, nu ca o mare tăcere văduvită de vorbire, ci ca deplinătate a rostirii, o «tăcere sonoră» de totală plenitudine, toată adâncimea Tatălui exprimată în strălucirea vioaie a Duhului”[11].

Cu o asemenea perspectivă, Ortodoxia admite posibilitatea ca omul să acceadă la cunoașterea lui Dumnezeu „din făpturi”, chiar și într-o manieră nedeplină. Filozofii greci clasici au ajuns pe baza rațiunii la ideea monoteismului, și de aceea Platon, Socrate și Aristotel sunt pictați pe pereții exteriori ai unor biserici din Bucovina, ca fiind „în preajma” Bisericii, în calitate de precursori ai creștinismului. Stoicii, cu morala lor inspirată din observarea cosmosului, au ajuns să fie parteneri de dialog ai teologilor care încercau să explice morala creștină. Religiile naturale propun practici și doctrine care coincid parțial cu cele ale revelației iudeo-creștine chiar și în absența acesteia. Ascetismul nu cunoaște nicăieri forme mai radicale decât în hinduism. Ideea de nemurire și de jertfă avea un caracter dramatic la strămoșii noștri geto-daci, în cadrul cultului lui Zalmoxis. Iar în zoroastrism, lupta dintre bine și rău, cu dualismul (aproape) ontologic dintre lumină și întuneric, pregătea terenul pentru venirea unui Mesia – Saoșyant, de ce nu, asemenea lui Melchisedec, tot o prefigurare a lui Hristos?

2. Revelația naturală și contestarea ei la Karl Barth

Această viziune generoasă și optimistă asupra spiritului uman din toate timpurile și locurile nu este împărtășită de toți creștinii. Chiar dacă și Ortodoxia are proprii săi contestatari ai posibilității de apropiere de Dumnezeu acolo unde revelația (supranaturală) este absentă, această contestare este mai specifică spiritului

---

[9] David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului: estetica adevărului creștin*, trad. Vlad (Nectarie) Dărăban, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 367.
[10] David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului: estetica adevărului creștin*, p. 367.
[11] David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului: estetica adevărului creștin*, pp. 367-368.

protestant. *Sola Scriptura* nu mai lasă loc nici unei alte surse de cunoaștere a lui Dumnezeu. Inspirat de pesimismul reformat cu privire la rațiunea umană, Karl Barth consideră că creația nu îl poate conduce pe om decât la idolatrie, cunoașterea autentică neputând fi posibilă. Nu există pentru el, nici cunoaștere naturală a lui Dumnezeu, nici teologie naturală. Religiile naturale sunt într-o relație de contradicție cu revelația, nu o anticipează și nici nu o pregătesc. Dimpotrivă, nu fac decât să o obstrucționeze: „Prin religie omul se pune pe sine în calea revelației prin aceea că dă naștere unui substitut al ei, că înlătură de la bun început acel lucru pe care ar urma să îl aducă Dumnezeu”[12]. În lumina credinței revelate, religia apare ca un act strict uman, un echivalent de sens contrar a ceea ce Dumnezeu intenționează: „În credință, revelația arată că religia oamenilor reprezintă mai degrabă ceva opus credinței. Din perspectiva revelației, religia este percepută drept un demers uman prin care se încearcă anticiparea a ceea ce Dumnezeu intenționează să facă și chiar face prin revelația Sa. Religia reprezintă o încercare de a înlocui lucrarea divinității cu o înfăptuire umană”[13].

Concepția negativă a lui K. Barth față de „teologia de jos” sau naturală este foarte bine cunoscută și indiscutabilă. Cu toate acestea, comentând Rom. 1, 20, pare a-i face o concesie atunci când afirmă:

> „Platon, în înțelepciunea sa, a recunoscut în urmă cu mult timp că în spatele celor văzute se află universul cel nevăzut care este Originea tuturor lucrurilor concrete. Și, în plus, minunatul bun simț al oamenilor din întreaga lume a înțeles din cele mai vechi timpuri că frica de Domnul este începutul înțelepciunii. Ochii limpezi, nevinovați ai poetului din cartea lui Iov și ai Ecclesiastului Solomon au redescoperit, în urmă cu mult timp, oglindită în lumea aparențelor, Maiestatea lui Dumnezeu. Glasul lui Dumnezeu poate fi întotdeauna auzit în vântul lin”.

Nu atât creația este o problemă în acest mod de descoperire de Sine a lui Dumnezeu, cât incapacitatea omului căzut de o a înțelege corect și a o raporta la un Creator. În absența harului și a revelației lui Hristos, omul aduce la nivelul său, antropomorfizează tot ceea ce concepe cu mintea sa, transformând ideea de „Dumnezeu” în idol iar unirea reală cu Acesta în religie.

Moartea lui Hristos pune mai puternic în relief această incapacitate a omului de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin propriile sale puteri. Un comentator al lui Barth îi rezumă astfel concepția:

---

[12] Karl Barth, *Dogmatica Bisericii,* trad. Ovidiu Cristian Nedu, Editura Herald, București, 2008, p. 76.
[13] Karl Barth, *Dogmatica Bisericii,* p. 74.

> „Barth susține că Moartea ispășitoare substitutivă a lui Iisus Hristos pe Cruce i-a revelat omului, atunci când este văzută în lumina Învierii Sale, faptul că omul nu este capabil să cunoască Îl cunoască pe Dumnezeu, lumea și omul așa cum sunt *cu adevărat* prin intermediul capacităților și înzestrărilor sale înnăscute și că, dimpotrivă, Dumnezeu Însuși a trebuit să vină în această lume în persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul și a trebuit să trăiască și să moară ca un om de dragul semenilor Săi pentru a-i permite omului (printre alte lucruri) să dobândească acea cunoaștere”[14].

Întrebarea firească este dacă nu cumva Barth adoptă această atitudine negativă față de revelația naturală, tocmai ca reflex al unei antropologii negative. Comentatorul său, Herbert Hartwell, răspunde că la marele teolog protestant, „calea de cunoaștere în teologie nu este determinată de nicio idee preconcepută, negativă cu privire la om, în particular în ceea ce privește o presupusă incapacitate a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu și voia Sa lăsând la o parte Scriptura, ci de interpretarea sa teologică, bazată pe exegeza Bibliei înseși, pe baza a ceea ce, în lumina Învierii, a avut loc la Răstignirea lui Iisus Hristos”[15]. Herbert Hartwell susține că Barth nu face decât să interpreteze Scriptura, ca și cum aceasta ar putea fi înțeleasă în mod neutru, în absența unei viziuni antropologice și filozofice particulare – fie și confesionale, care să îl influențeze pe exeget. Astfel, „tocmai datorită acestei interpretări teologice și biblice, Barth refuză să deducă adevărul creștin de altundeva decât din adevărul creștin însuși așa cum este revelat de Dumnezeu în Iisus Hristos și este atestat în Scriptură. Prin urmare, tot ceea ce își are originea în om, de exemplu în structura sa ca ființă umană (antropologie), în gândirea sa (filozofie), în experiența sa (religia și cultura umană) este exclus ca sursă și bază a teologiei lui Barth”[16].

Termenul de „religie” folosit mai sus de Karl Barth se referă atât la religiile păgâne antice sau contemporane, cât și la creștinism, la tendințele de a transforma Biserica vie a lui Hristos în religie guvernată de legi prea omenești. Dar, cel puțin în privința religiilor antice, judecata sa este prea aspră, fiindcă acestea, după cum am observat, prin anumite practici și doctrine superioare, au netezit calea creștinismului. Magii persani, care „slujeau stelelor” tocmai „de la stea s-au învățat să se închine Ție, Soarelui dreptății...” (*Troparul Nașterii Domnului*). Pentru Barth, caracterul radical al revelației creștine determină o ruptură totală față de practicile și gândirea trecutului:

---

[14] Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: an Introduction*, Editura Gerald Duckworth, Londra, 1964, p. 43.
[15] Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: an Introduction*, p. 43.
[16] Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: an Introduction*, p. 43.

„Locuitorii Olimpului și cei ai Valhallei se prăbușesc atunci când mesajul acelui Dumnezeu care este unicul și singurul Dumnezeu ajunge să fie cunoscut și crezut. Personajele oricărei practici religioase se arată în mod evident drept personaje lumești și se retrag. Pot să mai rămână în viață doar ca simple idei, simboluri, fantome și, într-un final, ca personaje de comedie. Iar până la urmă se vor cufunda în uitare chiar și sub această formă. Nicio afirmație nu este mai revoluționară și mai aducătoare de pericol decât aceea că există un singur Dumnezeu și că nu este nimeni altul ca El”[17].

Odată cu venirea adevărului, vechile practici și simboluri devin caduce, sunt reduse la statutul de umbre și caricaturi ale acestuia.

Rezumând, dacă pentru teologia ortodoxă creația este o Scriptură naturală în care omul poate observa măreția lui Dumnezeu, teologia barthiană îi neagă acest caracter. După K. Barth, creația nu vorbește despre Autorul ei, sau, în orice caz, dacă vorbește, este înțeleasă greșit de către om.

Dar mai există și o altă perspectivă din care universul este privit ca lipsit de orice semnificație spirituală – cu excepția autoreferențialității sale. Iar această perspectivă este promovată de o parte a științei contemporane care afirmă muțenia cosmică a creației, caracterul ei pur material, fără referință la transcendent. În rândurile următoare voi pune în discuție această abordare pornind de la gândirea savantului britanic Richard Dawkins.

3. Misterul și tăcerea creației – provocări științifice actuale (Richard Dawkins)

Richard Dawkins scrie sub stindardul ateismului militant. Din cauza caracterului militant al scrierilor sale, argumentele raționale cad în derizoriu, fiind înlocuite de cinism, ironie și fundamentalism științific, toate menite să facă deconstrucția creștinismului accesibilă unui public cât mai larg. Rețeta succesului său este exact ceea ce combate cu vehemență când se referă la religie: superficialul, facilul, lipsa de analiză aprofundată, tezismul. Acesta este, de altfel, și succintul portret de autor pe care i-l face David B. Hart: Richard Dawkins este „zoolog și neobosit pamfletar, care – în ciuda incapacității sale de a filosofa – își fascinează întotdeauna cititorii prin îndrăzneala sa retorică”[18], „invocând triumfător argumente «filosofice» pe care și un licean ce a parcurs jumătate din cursul de logică le-ar

[17] Karl Barth, *Dogmatica Bisericii*, p. 55.
[18] David Bentley Hart, *Ateismul – o amăgire: revoluția creștină și adversarii ei*, trad. Eva Damian, Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 23-24.

demonta într-o clipă"[19]. Acesta „manifestă adesea o incapacitate de a recunoaște presupozițiile filosofice care îi controlează gândirea"[20].

Desigur, în cadrul sistemului său, nu există loc pentru revelație. Revelația este expediată rapid în zona patologicului, religia fiind asociată cu magicul, fanatismul și violența. Exemplele sunt bizare prin simplitatea lor. Atunci când protestează împotriva atenției exagerate (și nemeritate) pe care ar primi-o religia în mass-media, amintește de scandalurile create în jurul caricaturilor lui Mahomed tipărite de o publicație daneză în urmă cu câțiva ani. Reacția disproporționată dintre publicarea acelor caricaturi și valurile de proteste și violențe din mediul musulman este considerată de Dawkins un exemplu de favorizare a religiei în dezbaterile din mass-media și instituțiile guvernamentale[21]. Pentru el, ceea ce se aplică unei religii precum islamul, se aplică în mod egal și creștinismului!

Argumentul experienței personale este redus la o serie de iluzii, prilej bun de a evoca o amintire din copilărie: șuieratul vântului, pe care l-a confundat până la un punct cu murmurul unui bărbat. În concepția sa, astfel s-ar putea explica fenomenul inspirației și al revelației[22]. Nu este de mirare că revelația și supranaturalul nu pot fi dovedite, în opinia sa, pe baze istorice. Scripturile sunt, în cel mai bun caz, mituri păgâne împrumutate de creștinism cu scopul de a se legitima[23]. Argumentele sale nu sunt noi, cel puțin în spațiul românesc. Ele amintesc de agresiva propagandă sovietică prin care se încerca, în urmă cu câteva decenii, decredibilizarea învățăturii creștine, vizată fiind, de fapt, credibilitatea Bisericii în societate.

Acesta este motivul pentru care, unor asemenea lucrări, David Benley Hart nici nu se obosește să răspundă, după cum notează în „Cuvânt înainte la ediția în limba română" a cărții *Ateismul – o amăgire: revoluția creștină și adversarii ei*: „... trebuie să recunosc, cărțile Noilor Atei erau atât de convenabil de prost scrise – slab argumentate, pline de o uluitoare ignoranță conceptuală și istorică, aproape adolescentine prin trivialitatea polemică, – încât m-au scutit de necesitatea unei contraargumentări; erau un cadou pe care ar fi fost nepoliticos să îl refuz"[24].

---

[19] David Bentley Hart, *Ateismul – o amăgire: revoluția creștină și adversarii ei*, pp. 23-24.
[20] Christopher C. Knight, *Dumnezeul naturii: întruparea și știința* contemporană, trad. Viorel Zaicu, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 23.
[21] Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, ediția a III-a, revizuită, trad. Victor Godeanu, Editura Curtea Veche, București, 2018, p. 93.
[22] Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, pp. 34-41.
[23] Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, pp. 94-98.
[24] David Bentley Hart, *Ateismul – o amăgire: revoluția creștină și adversarii ei*, p. 9.

Și totuși, există un punct în care, după cum mărturisește Dawkins însuși, știința și religia se întâlnesc, și anume în sentimentul de reverență față de natură. Acesta observă:

„O reacție cvasi-mistică față de natură și univers este un lucru comun printre oamenii de știință și gânditorii raționaliști". Dar, ține să precizeze: „Ea nu are legătură cu vreo credință supranaturală"[25]. Aceste stări sunt analoage celor produse de muzică și poezie:

> „Sentimentul de fascinație reverențioasă pe care ni-l dă știința este una dintre cele mai înalte experiențe de care psihicul uman este capabil. Este o pasiune estetică profundă, comparabilă cu cea născută de cea mai aleasă muzică și poezie. Este unul dintre lucrurile care fac într-adevăr ca viața să merite trăită și dă acel sentiment chiar într-un mod și mai eficient când reușește să ne convingă că timpul pe care-l avem de trăit este finit"[26].

Lucrarea sa, intitulată *Destrămarea curcubeului*, este de inspirație poetică, începând chiar de la titlul acesteia. Împotriva convingerii poeticului romantic John Keats (1795-1821) că știința umbrește farmecul lumii naturale, prin analiza sa descriptivă și obiectivă, Dawkins notează:

„Titlul l-am preluat de la Keats, care credea că Newton a distrus poezia curcubeului, reducându-l la culorile prismatice. Keats nici nu se putea înșela mai tare, iar scopul meu este să îi călăuzesc pe toți cei tentați de o viziune asemănătoare către concluzia contrară. Știința este, sau își dorește să fie, filon de inspirație poetică..."[27]. Cu alte cuvinte, „Keats s-a plâns … că Newton a distrus poezia curcubeului, explicându-l. Extrapolând, [din perspectivă poetică] știința distruge plăcerea poeziei, fiind aridă și rece, sobră, arogantă și lipsită de tot ceea ce un tânăr romantic și-ar putea dori"[28]. D. H Lawrence a „bombănit nemulțumit" și el: „Cunoașterea a ucis soarele, făcându-l o minge de gaz cu pete... Lumea rațiunii și a științei... aceasta este lumea uscată și sterilă în care locuiește mintea abstractă"[29].

Opinia sa este că știința nu distruge frumusețea și poezia lumii ci că, dimpotrivă, în stil blagian, se poate spune, le sporește. El reia argumentele fizicianului Richard Feynmann, prin care a răspuns atunci când a fost atacat de un prieten. Cel

---

[25] Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, pp. 26-27.
[26] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, trad. Gabriela Deniz, Editura Herald, București, 2016, p. 12.
[27] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, p. 12.
[28] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, p. 46.
[29] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, p. 45.

din urmă i-a reproșat lui Feynmann că „un om de știință, atunci când studiază o floare, nu mai vede nimic din frumusețea ei”. Feynmann a replicat:

> „Frumusețea care este acolo pentru tine îmi este accesibilă și mie. Dar eu văd o frumusețe mai profundă, care nu este atât de ușor accesibilă altora. Eu pot vedea interacțiunile complicate ale florii. Floarea este roșie. Faptul că planta are culoare înseamnă că a evoluat pentru a atrage insectele? Și de aici ajungem la o altă întrebare. Pot insectele vedea culori? Au ele oare simț estetic? Și așa mai departe; nu văd cum studierea unei flori îi diminuează în vreun fel frumusețea. Nu face decât să i-o sporească”[30].

Chiar dacă Dawkins afirmă afinitatea dintre mistică, poezie și știință ca mirare filozofică în fața universului, aceasta nu îl împiedică să îl vadă ca fiind un non-sens existențial, impersonal și autoreferențial.

Cartea *Destrămarea curcubeului* seamănă, sub anumite aspecte, cu lucrarea *Despre facerea omului* a Sfântului Grigorie de Nyssa. Doar că avem parte de imagini răsturnate, în oglindă. În ambele scrieri, omul este inserat în macrocosmos, arătându-i-se caracterul finit pe lângă infinitul universului. Richard Dawkins contemplă toate treptele creației, de la cosmosul mare la *microcosmosul* corpului uman. Omul este un punct minuscul în contextul spațial (erele geologice) și temporal (istoria lumii)[31]. Diferența, totuși, față de Episcopul Nyssei constă în faptul că universul descris de Dawkins este amputat de Creatorul său. Este un univers ordonat, în care orice explicație teistă nu poate fi echivalată decât cu magicul și iraționalul. Crezul său este unul de natură științifică:

„Eu cred că un univers ordonat, indiferent la preocupările umane, în care fiecare lucru are o explicație, chiar dacă mai avem mult până la descoperirea ei, este un loc mult mai frumos și mai minunat decât un univers garnisit cu o magie capricioasă și ad hoc”[32].

Cu o asemenea viziune mecanicistă asupra vieții, nu este de mirare că este întrebat, adesea, care îi este motivația de a trăi. Răspunsul savantului britanic nu se lasă mult așteptat. Scopul suprem al vieții umane și motivația acesteia este cunoașterea științifică: „Nu este efortul de a înțelege universul și cum de am ajuns să ne trezim în el un mod nobil, luminat de a ne petrece scurta existență sub soare? Acesta este răspunsul meu la întrebarea – care îmi este adresată surprinzător de des – cum de suport să mă mai trezesc dimineața”[33].

---

[30] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, pp. 62-63.
[31] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, pp. 18-23.
[32] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, pp. 13-14.
[33] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, p. 23.

În ciuda predilecției lui Dawkins pentru literatură, acesta nu intră în dialog decât cu o parte a ei, în mod selectiv. Altfel, ar fi avut șansa să cunoască perspective mai profunde asupra existenței, chiar și din partea unor scriitori care au rupt legătura cu Biserica oficială. Pentru Lev Tolstoi, de exemplu: „Viața lumească (de la naștere până la moarte) este înțelegerea tot mai bună de către om a spiritualității sale. Pentru ca acest lucru să fie posibil trebuie ca ființa spirituală să se deschidă tot mai mult”[34]. Suicidul filozofic camusian, prezent la el într-o formă diferită, sună în modul următor: „Dacă, oricât ar rătăci, omul n-ar simți legătura spirituală cu lumea, cu Dumnezeu, n-ar putea trăi. Dacă însă pierde conștiința acestei legături, nu mai poate să trăiască și se omoară”[35]. Sensul vieții se profilează doar în legătură cu transcendentul, cu depășirea imediatului prin spiritualitate: „Pentru a nu trăi chinuit trebuie să ai în față nădejdea bucuriei. Însă ce nădejde a bucuriei mai poate fi, când ai în față bătrânețea și moartea? Există numai o ieșire din această situație, să-ți închini întreaga viață desăvârșirii spirituale, în comuniune tot mai mare cu Dumnezeu. Numai atunci viața este bucurie neîntreruptă, iar moartea este și ea o bucurie”[36]. Doar în triunghiul format de relația dintre om, Dumnezeu și bine, omul își justifică existența, una ontologic bună:

„De ce sunt eu o manifestare separată a lui Dumnezeu? Pentru a avea parte de binele conștiinței de sine și al comunicării cu întreaga lume”[37].

Pentru Dawkins, omul nu este decât o manifestare a universului. Suntem compuși din aceleași elemente chimice din care este compusă lumea materială. Și aceasta, în ultimă instanță, deoarece suntem un conglomerat de bacterii (ce pot fi reduse, se subînțelege, la compoziția lor chimică): „Fiecare dintre noi este un oraș de celule și fiecare celulă este un orășel de bacterii. Tu, cititorule, ești un gigantic megalopolis de bacterii!”[38].

Însă conform Sfântului Grigorie și tradiției patristice, măreția omului nu constă în asemănarea cu creația, ci cu Creatorul său. Asemănarea cu Dumnezeu îi conferă omului adevărata demnitate, iar nu asemănarea sa cu „șoarecii și țânțarii”[39], remarcă Părintele capadocian, nu fără o undă de ironie la adresa conceptului grecesc clasic de

---

[34] Lev Tolstoi, *Despre Dumnezeu și om: din jurnalul ultimilor ani (1907-1910)*, trad. Elena Drăgușin-Richard, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 16-17.
[35] Lev Tolstoi, *Despre Dumnezeu și om: din jurnalul ultimilor ani (1907-1910)*, p. 11.
[36] Lev Tolstoi, *Despre Dumnezeu și om: din jurnalul ultimilor ani (1907-1910)*, pp. 12-13.
[37] Lev Tolstoi, *Despre Dumnezeu și om: din jurnalul ultimilor ani (1907-1910)*, p. 20.
[38] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, p. 27.
[39]Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1991, p. 143.

microcosmos. Conștiința de sine pe care i-o dă o asemenea demnitate îl face pe om să simtă concomitent măreția și nimicnicia sa, veșnicia și finitudinea existenței sale: „Mă simt veșnic, singurul cu adevărat existent. Și tot eu, când mă gândesc la mine, mă văd ca pe un nimic, părticică infinit mică din ceva infinit mare”[40]. O parte din afirmațiile lui Dawkins ar putea fi ușor acceptate de Sfântul capadocian (și de teologia ortodoxă) dacă ar fi încadrate hristologic, în sensul de postulare a Logosului divin ca principiu al creației. Întreaga lume fizică pe care o descrie savantul britanic este imprimată de sens și intenționalitate dar acestea nu sunt raportate la un principiu superior, transcendent, ci rămân închise în ele însele, într-un mod autosuficient și autoreferențial. Ceea ce în teologie numim *logositatea* creației, derivată din caracterul ei de cuvânt al Cuvântului divin, nu primește o explicație științifică satisfăcătoare. Pe cale de consecință, materia trebuie învestită cu calități precum inteligență și raționalitate, pe care, intrinsec, nu le poate avea decât în relație cu Rațiunea supremă. Dar lui Dawkins îi lipsește tocmai Logosul divin, chiar și când citează din poezia lui William Blake, care vorbește despre corespondența dintre *microcosmos* și *macrocosmos* în natură și în om:

„Să vezi Lumea în grăuntele minuscul de nisip
Şi-întregul Paradis locuind o floare,
Strânge-n palma mâinii Infinitul fără chip
Şi Eternitatea în ora trecătoare.
Şi-întregul Paradis locuind o floare” (William Blake – „Augurii inocenței, cca. 1803”).

Microcosmosul reflectat în *macrocosmos* și invers nu au niciun sens în absența Lososului divin ca liant ontologic și haric al lor și, primordial, ca Făcător al lor. Citite în contextul *Epistolei către Coloseni*, cap. 1, 16, aceste afirmații ar căpăta sens, fiindcă acolo lumea este văzută ca fiind fundamentată și orientată hristologic.
Rămâne totuși ceva valoros din punct de vedere teologic chiar și la un autor care se declară ca fiind un adversar hotărât al oricărei revelații, inclusiv al celei naturale. Și anume, sesizarea acelui ceva inexprimabil, tulburător, care îndeamnă la venerație în sensul propriu-zis al termenului, dar pe care Dawkins nu îl urmărește până la capăt:

> „Impulsul de venerație, respect și mirare care l-a condus pe Blake la misticism (...) este tocmai cel care ne împinge pe unii dintre noi către știință. Interpretarea noastră este diferită, dar ceea ce ne însuflețește este identic. Misticul se mulțumește să se minuneze și să se desfete cu un mister pe care nu ne-am fost «dat» să îl înțelegem. Omul de știință simte aceeași mirare, dar este tulburat,

[40] Lev Tolstoi, *Despre Dumnezeu și om: din jurnalul ultimilor ani (1907-1910)*, p. 21.

> nu se simte satisfăcut; recunoaște misterul ca fiind profund, apoi adaugă: «Dar lucrăm la asta»”[41].

Ceea ce vrea să afirme la finalul acestei fraze este că omul de știință, deși nu înțelege misterul tulburător, lucrează pentru descifrarea lui. Misticul, dimpotrivă, ar accepta în mod irațional conviețuirea cu misterul, fără să încerce să se confrunte logic cu acesta. Că nu este așa, în cazul misticii autentice, ne-o demonstrează tratatele de mistică semnate de autori precum Sfântul Grigorie de Nyssa, la care ne-am referit anterior, Sfântul Dionisie Areopagitul sau Cuviosul Sofronie Saharov, pentru a cita un autor contemporan. Metodologia misticilor ortodocși constă în explicarea cât mai amănunțită a tainei (pentru a înțelege ei înșiși ce se întâmplă în cadrul experiențelor duhovnicești și a-i face și pe cititorii lor să înțeleagă), dar până la un punct. Este punctul de la care categoriile umane de gândire sunt insuficiente iar rațiunea ajunge la limita posibilităților ei. Nu pentru că aceste categorii nu ar fi încă inventate (ceea ce, presupune Dawkins, știința va clarifica pe viitor), ci fiindcă există realități care transcend rațiunea umană și știința. Sondarea lor nu mai ține de resortul științei, ci de cel al teologiei.

Exact această separare a domeniilor de competență este negată vehement de R. Dawkins. Acronimul NOMA (*non-overlapping magisteria*, adică magisterii/domenii nesuprapuse) a fost făurit de Stephen Jay Gould în *Rocks of Ages* tocmai pentru a separa domeniile de competență ale științei și religiei/teologiei. Principiul NOMA sună astfel:

> „Magisteriul – sau domeniul – științei acoperă tărâmul empiricului: din ce este făcut universul (fapt) și de ce funcționează el astfel (teorie). Magisteriul religiei se întinde peste chestiunile privind sensul ultim și valoarea morală. Aceste două magisterii nu se suprapun, nici nu cuprind toată interogația posibilă (să luăm drept exemplu magisteriul artei și al sensului frumuseții). Pentru a cita vechi stereotipuri, știința se ocupă de epoca pietrelor, iar religia, de piatra epocilor; știința studiază cum merg cerurile, religia cum se merge la ceruri”[42].

Dawkins contestă ideile de mai sus. Combătându-le, el redă totuși cuvintele Martin Rees (născut în 1942), astronom la Cambridge, care în cartea *Our Cosmic Habitat* se exprimă în favoarea NOMA. Martin Rees afirmă:

---

[41] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație*, p. 35.
[42] Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, p. 64.

„Misterul preeminent se referă la existența lucrurilor, în definitiv. Ce anume însuflețește ecuațiile și le actualizează într-un cosmos real? Astfel de întrebări se situează însă dincolo de știință: ele sunt teritoriile filozofilor și ale teologilor”[43].

Poziția lui Dawkins este însă diametral opusă NOMA:

„Este un stereotip plictisitor (și, față de alte clișee, nici măcar nu-i adevărat) că știința se ocupă de întrebări de tipul *cum*, doar teologia fiind pregătită să răspundă la întrebările de tipul *de ce*?”[44]. Fără să posede instrumentarul filozofic de analiză, Dawkins confundă cele două întrebări, considerând că răspunsul la prima dintre ele se poate transfera și celei de a doua. El poate să susțină, spre exemplu, că „selecția naturală este explicația finală a existenței noastre”[45]. În replică, David B. Hart afirmă: „Problema *existenței* nu se rezumă la cum a ajuns lumea la actuala rânduială, din cauze deja intriseci ei, ci cum poate exista totul (inclusiv orice cauză)... Este o întrebare la care nici o știință teoretică sau experimentală nu ar putea vreodată să răspundă, deoarece este diferită calitativ de genul de întrebări pe care științele fizice au competența de a le pune”[46].

Desigur că refuzul de a recunoaște competențele specifice ale științei și teologiei este parte a metodologiei sale, pe care își construiește „invadarea” unor „teritorii” străine lui (chiar dacă nu posedă decât precar instrumentele de sondare a acestor domenii). Însă, pentru un ochi atent, aceste detalii nu scapă. Apologetul citat mai sus observă inculta incapacitate filozofică a lui Richard Dawkins „de a distinge între, să spunem, afirmațiile teoretice cu privire la cauzalitatea materială și cele logice despre misterul existenței, sau pur și simplu între tipul de chestiuni pe care științele au competența de a le aduce în discuție și cele pe care nu”[47].

Am avut șansa să asist la tranșarea acestei problematici în una dintre ultimele conferințe publice ale celebrului teolog grec, Nikos Matsoukas, cu care am început referatul acesta (Kilkis, 2005). Tema era dedicată raportului dintre știință și teologie în *Hexaemeronul* Sfântului Vasile cel Mare. În cadrul conferinței, profesorul grec pleda în favoarea distincției absolute între „cum?” și „Cine?”. „Cum” a fost creată lumea este competența științei care descrie, în modele tot timpul perfecționate și depășite de noi cercetări, modul în care a luat ființă universul, așa cum îl știm. „Cine” este competența teologiei și a religiei, fiindcă presupune o transcendere a

---

[43] Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, p. 64.
[44] Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, p. 65.
[45] Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (New Yor: Norton, 1986), p. 318. Vezi și David Bentley Hart, *Ateismul – o amăgire: revoluția creștină și adversarii ei*, p. 135.
[46] David Bentley Hart, *Ateismul – o amăgire: revoluția creștină și adversarii ei*, p. 135.
[47] David Bentley Hart, *Ateismul – o amăgire: revoluția creștină și adversarii ei*, p. 274.

materialității, care nu-și poate fi cauză și efect în același timp. După cum era de așteptat, ideea apare și în opera sa publicată. Într-un subcapitol al dogmaticii sale, intitulat „Cauza și modul nașterii ființelor" afirmă: „Teologia ortodoxă a îndelungatei tradiții nu a căzut în cursa vreunei nevoi de armonizare între știință și religie și a putut să distingă separat cele două teme care se refereau la *cine* a creat lumea și la *cum* a fost aceasta creată. Cele două planuri independente: al teologiei și al științei, au fost unificate funcțional și nu au fost niciodată înțelese dialectic"[48]. Iar în continuarea acestei idei, paralelismul pe care îl face între Sfântul Vasile și fratele său mai mic, Sfântul Grigorie de Nyssa, în interpretarea *Facerii* este interesant și edificator.

Chrisostomos Stamoulis continuă ideile maestrului său, citat anterior. Acesta intră în dialog cu teoriile lui R. Dawkins, considerând valul noului ateism ca oportunitate oferită Bisericii de a ieși din muțenia sa existențială și din impasul său istoric[49]. El observă că „Dumnezeul împotriva căruia se luptă (noul ateism) nu are nicio legătură, în cele din urmă, cu Dumnezeul credinței și teologiei creștine"[50]. Șansa Bisericii este aceea de a-și clarifica credința în raport cu un adversar redutabil. Sarcina aceasta însă nu este ușoară, deoarece ateismul militant este extrem de dogmatic și închis la dialog, un adevărat fundamentalism religios care nu acceptă punerea în discuție a premiselor sale[51]. Adevărul trebuie să fie o căutare comună a științei, filozofiei, culturii, în general, în dialog cu teologia. Ch. Stamoulis nu admite nici autoritarismul Bisericii care impune certitudini fundamentaliste. Acesta observă că, în *Hexaemeron,* Sfântul Vasile nu propune o altă viziune științifică despre lume decât cea valabilă în epoca sa, pe care o acceptă ca atare. O lectură rapidă certifică acest fapt. Astfel, conform autorului patristic, soarele se învârte în jurul pământului[52]. Elementele primordiale pentru constituirea universului sunt cele ale filozofiei grecești clasice: apă, aer, foc, pământ. Natura oferă parabole morale: trandafirul era fără spini inițial; după cădere, spinii i-au fost adăugați ca să avem durerea împletită cu veselia și să ne aducem aminte de păcat[53]. Interesant este că avea o atitudine antievoluționistă

---

[48] Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, *vol. II,* p. 125

[49] Chrisostomos Stamoulis, *Έρως και θάνατος. Δοκιμή για έναν πολιτισμό της σάρκωσης* (*Eros și moarte. Eseu la o civilizație a Întrupării*), Akritas Publishing House, Athens, 2009, pp. 278-279.

[50] Ch. Stamoulis, *Eros și moarte,* nota 10, p. 280.

[51] Ch. Stamoulis, *Eros și moarte,* nota 10, p. 280.

[52] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron", în *Scrieri. Partea întâia*, colecția PSB nr. 17, trad. pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 106 și p. 141.

[53] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron", p. 125.

avant la lettre – speciile sunt stabile: din cal se naște cal, din leu, leu, din vultur, vultur[54].

Concluzia lui Ch. Stamoulis este că teologia „începe acolo unde se termină știința, adică întrebarea *cum*, și este definită de întrebarea ontologică *cine* și *de ce*”[55]. Personal, nu pot să nu observ că această reafirmare a principiului NOMA nu este întru totul lipsită de problematizări. Și aceasta deoarece modul în care răspundem la *cum* influențează modul în care răspundem la *cine*. Dacă lumea este descrisă în manieră darwinistă, ca proces evolutiv în cadrul căruia omul este un descendent al maimuțelor, desigur că acest *cum* are un impact asupra lui *cine*. Separarea pe competențe a domeniilor nu este, totuși, o soluție definitivă în dialogul dintre știință și teologie. Dar aceasta este o cu totul altă problemă, nu face parte din scopul studiului de față.

Citându-l pe Einstein, Dawkins se apropie de apofatismul credinței și de mistică, refuzând însă dezvăluirea, apropierea de sursa ultimă a frumosului și misterului: „Cel mai frumos lucru pe care îl putem experimenta, a spus el, este misteriosul. El este sursa artei și a științei adevărate”[56]. Chiar și cu un transcendent amputat, Dawkins contribuie la sesizarea frumosului și tainicului din creație – ambele de o gratuitate care nu poate decât să îl tulbure pe omul de știință ateu.

Concluzii

În rândurile anterioare am urmărit conceptul de revelație naturală în trei contexte extrem de diferite. De la susținerea noțiunii din perspectivă ortodoxă, la punerea sa sub semnul întrebării de către teologul K. Barth și până la negarea vehementă a acesteia de către ateismul militant reprezentat, în acest text de Richard Dawkins, revelația naturală se pretează la interpretări extrem de diferite. Examinarea divergențelor de poziție cu privire la revelația naturală pune în evidență frumusețea și robustețea acestui concept, fundamentat biblic și patristic. Scepticismul lui K. Barth lasă multe zone ale creației umane în afara interesului strict teologic, opunându-le ireconciliabil harului și revelației supranaturale – în măsura în care poate fi acceptată distincția scolastică. Consecințele ar putea fi urmărite în multe planuri, dar cele mai grave sunt ghetoizarea gândirii bisericești și autismul teologiei care se închide dialogului cu restul sferelor culturale și științifice. Mai departe, negaționismul aparent absolut al lui Dawkins nu este însă fără rest deoarece reliefează misterul creației, care

[54] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron”, p. 171.
[55] Ch. Stamoulis, *Eros și moarte,* p. 294.
[56] Richard Dawkins, *Destrămarea curcubeului. Știință, iluzie și fascinație,* p. 63.

prin sine însuși este un semn al transcendentului. Abordând divergențele, teologia ortodoxă evită pericolul tauologiei și al monologului (acela de a se raporta doar la surse care îi dau necondiționat dreptate întotdeauna).

În timp ce teologia ortodoxă semnalează riscurile unei delimitări prea didactice între natural și supranatural, specifice învățământului apusean, trebuie concomitent să opereze cu concepte teologice moderne, cel puțin în cadrul academic. Eliminarea acestor concepte din vocabularul teologic ar fi o greșeală metodologică la fel de mare ca și utilizarea lor în sens occidental, cu preluarea întregului context specific. Cea mai bună soluție este nuanțarea termenului de revelație naturală în sens ortodox și nu negarea lui. În sens contrar, există riscul ca, odată cu apa din covată (scolastica), să aruncăm și pruncul (revelația naturală).

Psaltirea mitropolitului Bartolomeu sau despre împreună vorbirea sufletului cu Dumnezeu

Stelian PAȘCA-TUȘA
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Bogdan ȘOPTEREAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Abstract: The translated version of The Psalter made by Metropolitan Bartholomew is considered by specialists the poetic art of his work of translation, commentary, and annotation of the text of the Septuagint. In this book, the Metropolitan managed to create for the reader, the premises of being caught in a mysterious dialogue with God through the vocabulary and internal tension of the text he created. For this reason I wanted to approach his work carefully and I made an analytical approach in which I wanted to highlight how to choose the right words and their meanings to understand where the impetus for prayer that his version conveys. As such, I highlighted the elements that gave this Psalter special specificity: restoring the lyrical form of the psalms for the Romanian language, the beauty of the language used, the comments in the footnotes, the theological interpretation of the text and highlighting the messianic dimension of the Psalms. The present research is intended to be an invitation to read the version written by the Metropolitan and, at the same time, to reactivate the interest in the Bible, which the Holy Synod categorized as a jubilee edition.
Keywords: *Psalter, translation, vocabulary, comments, theological interpretation.*

Introducere

Diortosirea integrală a Sfintei Scripturi realizată de mitropolitul Bartolomeu al Clujului după 11 ani de muncă asiduă (1990-2001) a fost întâmpinată cu mult entuziasm atât, de către teologi, cât și de către filologi. Reacțiile acestora, adunate ulterior într-un volum editat de părintele Ștefan Iloaie la editura Renașterea în anul 2003[1], subliniau în unanimitate necesitatea unei astfel de revizuiri a textului sfânt care să fie alcătuită cu cea mai riguroasă literalitate față de textul original și care să corespundă vârstei de acum a limbii române. Cumpănind cu mult discernământ tendințele personalității sale (mă refer aici la cea de literat și cea de teolog), autorul a reușit să evite literaturizarea și juxtalinearitatea, scoțând la lumină

[1] Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001. Versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

un text „suficient de fidel (față de original) pentru a permite exegeza și suficient de frumos spre a fi citit cu plăcere”[2]. De fapt, acesta este modelul pe care orice traducere sau revizuire a Sfintei Scripturi ar trebui să-l urmeze.

În general, reflecțiile și analizele cuprinse în volumul amintit, dar nu numai[3], au fost axate pe texte din Noul Testament. Au fost vizate și câteva versete vechi-testamentare, dar nu s-a insistat în această direcție. Datorită acestui fapt, am considerat că este oportun să-mi concentrez atenția pe una din cărțile diortosite[4] de mitropolit. Am ales Psaltirea, fiindcă este singura scriere care a apărut și în format separat din rațiuni cultice[5] și pentru că această versiune a psalmilor a suscitat atenția mai multor cercetători în anii care au urmat publicării ei.

Părintele Ioan Chirilă, titularul disciplinei Studiul Vechiului Testament de la Facultatea de Cluj-Napoca, este primul specialist care își exprimă opinia față de textul revizuit al Psaltirii. Chiar dacă nu oferă o analiză detaliată a conținutului, părintele profesor evidențiază principalele elemente care îi oferă acestei ediții unicitate și valoare: revenirea la forma nefragmentată de structurarea pe catisme, reașezarea structurii lirice a textului primar, conținutul și structura notelor infrapaginale și vocabularul utilizat[6]. Este important să menționez faptul că părintele Chirilă este unul din colaboratorii apropiați ai mitropolitului Bartolomeu cu care s-a consultat în vederea găsirii unei soluții optime pentru textele dificile din Scriptura Veche.

---

[2] Bartolomeu Valeriu Anania, „Din experiența atelierului biblic”, în Șt. Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 252.

[3] Aurelia Bălan-Mihailovici, „Noul Testament în versiunea Bartolomeu Valeriu Anania”, în: *Studii Teologice*, 66 (1995) 4-6, pp. 130-44; Stelian Tofană, „Ierarhul Bartolomeu Valeriu Anania – biblist”, în Ștefan Iloaie și Radu Preda (eds.), *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 123-129.

[4] Această ediție a Sfintei Scripturi nu este o traducere efectivă, fapt afirmat chiar de autorul ei. Metoda comparatistă folosită de acesta impunea o traiectorie inversă: „dacă traducerea pleacă de la textul original spre limba receptoare, diortosirea, dimpotrivă pleacă de la textul curent, deja tradus, și-l îmbunătățește în tot ceea ce pare învechit, folosind și confruntarea cu textul original acolo unde era nevoie”. Bartolomeu Valeriu Anania, „Din experiența atelierului biblic”, p. 242. Cu toate acestea cele două direcții de abordare au numeroase puncte de intersectare. Spre exemplu, dacă persoana care diortosește propune o echivalență textuală nouă ce nu este întâlnită în edițiile anterioare, atunci textul respectiv nu este diortosit, ci tradus. Cf. Mihai Neamțu, „Sfânta Scriptură în Trupul Bisericii”, în Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 185.

[5] *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*, versiune revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998.

[6] Ioan Chirilă, „Trei trepte ale cuvântului revelat în traducerea și tâlcuirea Înalt Prea Sfinției Sale Bartolomeu (Psaltirea, Cântarea Cântărilor, Cartea Profetului Isaia)”, în: *Renașterea*, (1999) 9. Vezi și Ioan Chirilă, „Treptele desăvârșirii cunoașterii realizate de chipul exprimării poetice”, în: *Renașterea*, (2000) 6.

Lucian V. Bâgiu, cadru universitar la Alba Iulia și membru în Uniunea Scriitorilor, este cel mai atent observator al poeziei vechi-testamentare diortosite de mitropolit[7]. Acesta dedică mai multe studii în care evidențiază atitudinea pe care Valeriu Anania[8] în calitatea sa de literat o manifestă în munca sa de revizuire a textului. Astfel că, în 2006 publică un studiu care abordează problematică surselor folosite de mitropolitul Bartolomeu în diortosirea Psaltirii[9] și doi ani mai târziu unul care viza poezia Vechiului Testament[10]. Ulterior, în 2014 corelează cele două cercetări într-un studiu amplu[11] în care analizează sub raport estetic și al calității limbii diortosirea psalmilor, care, în opinia sa este adesea spectaculoasă[12]. Astfel că, acesta cercetează diferite aspecte filologice precum: introducerea la psalmi care este considerată o *artă poetică* a mitropolitului tălmăcitor[13], specificitatea comentariilor de la subsolul paginii, restaurarea arhitecturii originale a psalmilor, opțiunii inedite de traducere etc.

Textul diortosit al Sfintei Scripturi și implicit al Psaltirii a fost privit și cu rezerve de către specialiști, fie ei teologi, fie filologi. Obiecțiile acestora vizau metodologia folosită de mitropolit[14] și opțiunile sale pentru diferite cuvinte/ sintagme pe care le-a utilizat în versiunea sa. Menționez în acest context teza de doctorat a lui Călin Popescu susținută la Facultatea de Litere din Pitești în 2016 și publicată cu mici retușări un am mai târziu[15]. Autorul acestei cercetări oneste și de bine argumentată

---

[7] Analiza lui Lucian V. Bâgiu nu s-a limitat la acest categorial de scrieri, ci a mai avut în vedere și genul profetic și textul Evangheliilor. Vezi în acest sens studiul: Lucian V. Bâgiu, „Diortosirea Sfintei Scripturi de către Î.P.S. Bartolomeu Anania”, în Eugen Munteanu et alii. (eds.), *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie I. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, pp. 22-35.

[8] Numele de mirean al mitropolitului Bartolomeu. Am optat și pentru acest nume datorită faptului că filologii folosesc adeseori acest apelativ.

[9] Lucian V. Bâgiu, „Psalmii (traducerea Bartolomeu Valeriu Anania) între Septuaginta și Textul Masoretic”, în *Annales Universitatis Apulensis Philologica*, nr. 7, tomul 1, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia, 2006, p. 147-154.

[10] Lucian V. Bâgiu, „Diortosirea Sfintei Scripturi. Poezia Vechiului Testament”, în *Rotonda unui suflet aprins pentru Dumnezeu și Neam. Vox clamantis in pectore*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008, pp. 71-123.

[11] Lucian V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament în diortosirea Î.P.S. Bartolomeu Anania”, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie III. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, pp. 51-77.

[12] L.V. Bâgiu, „Diortosirea Sfintei Scripturi”, p. 29.

[13] L.V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament”, p. 58.

[14] Cristian Bădiliță, „Raport final despre Septuaginta”, în http://oglindanet.ro/raport-final-despre-septuaginta/ (accesat în 09 iunie 2020).

[15] Călin Popescu, *Psaltirea națională. Introducere în filologia celui mai longeviv text literar românesc*, Ed. Mediaprint, Pitești, 2017.

științific care vizează analiza principalelor ediții ale Psaltirii apărute în spațiul românesc, scoate în evidență câteva aspecte *nefericite*: amestecul surselor care asumă originalul ebraic cu edițiile traduse după Septuaginta, în condițiile în care mitropolitul susținea că dorește să restaureze textul după originalul grec; folosirea mai multor ediții critice în mai multe situații, nu doar a celei indicate ca text sursă; folosirea în locul Textului Masoretic a Bibliei de la Ierusalim care este o traducere în limba franceză a originalului ebraic; intervenția literatului în identificarea unor soluții ingenioase de traducere; implicarea clericului catehet în protejarea unei terminologii specifice teologiei morale de folosirea acesteia în contexte întâmplătoare[16].

Chiar dacă opiniile critice ale acestor specialiști sunt întemeiate, ele nu au cum să pună într-un con de umbră contribuția extraordinară a mitropolitului Bartolomeu în deslușirea înțelesurilor tainice ale psalmilor. Efortul său a scos la lumină cuvinte care au fost înțelese mai bine de cititori și care au devenit mult mai accesibile în vederea întrupării lor[17]. Ca atare, în cercetarea mea intenționez să subliniez aspectele pozitive ale textului diortosit de mitropolit și să ofer cât mai multe argumente pentru citirea acestuia. Abordarea mea este în consonanță cu genul de lectură promovat de părintele Ioan Chirilă care are în vedere frumosul și armonia[18]. Prin urmare, după expunerea modului în care mitropolitul se raportează la versiunea sa, voi evidenția elementele care îndeamnă la lectură și rugăciune.

Poezia psalmică în viziunea mitropolitului Bartolomeu

Mitropolitul Bartolomeu afirmă că poezia ebraică are un rafinament cu totul aparte. Aceasta nu este sub nicio formă produsul unui amatorism, ci dimpotrivă „vădește o știință a versificației" care oferă cititorului/ ascultătorului un mesaj teologic profund. În opinia sa, poezia psalmică este „teologia în starea ei de grație muzicală"; Domnului i se oferă o jertfă bineprimită din tot ce are omul mai bun[19]. Însăși construcția ei formală lasă să se întrevadă faptul că poezia psalmică nu este pusă în valoare de elementele de prozodie, ci de conținutul ei ideatic. La evrei, rima,

---

[16] C. Popescu, *Psaltirea națională*, pp. 235-241.
[17] I. Chirilă, „Trei trepte ale cuvântului revelat".
[18] Părintele profesor semnalează faptul că această versiune a mitropolitului Bartolomeu poate să fie privită cu rezerve de cercetători, dar el care a văzut „unele fărâme din genunile din care s-au zămislit cuvinte potrivite" nu poate să li se alăture. Atitudinea sa nu este determinată de supunerea față de chiriarhul său, ci de tipul de lectură pe care-l face, lectură care caută frumosul și armonia. I. Chirilă, „Treptele desăvârșirii cunoașterii".
[19] Bartolomeu Valeriu Anania, „Introducere la Psalmi", în *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 614.

ritmul și măsura silabelor dintr-un vers nu sunt influențate de regulile clasice (de pildă cele grecești) care caracterizează o creație lirică. Dimpotrivă, rima este inexistentă, iar ritmul care este extrem de flexibil se întemeiază pe un sistem tonal derutant transmis pe cale oral-auditivă, imposibil de sesizat prin semne grafice. Singura coordonată constantă pe care o putem avea în vedere când analizăm poezia ebraică, este paralelismul stihurilor care poate fi de trei tipuri: sinonimic[20], antitetic[21] sau sintetic/ formal[22]. În cadrul acestui paralelism, ideile din primul stih sunt reluate în versurile următoare pentru a fi dezvoltate sau negate, în funcție de tipul de paralelism utilizat. Acest mod de versificare este un „unicat cultural" și nu are corespondent în limba greacă sau latină. Ca atare, traductorii textului sfânt erau conștienți că nu vor putea să redea conținutul ideatic prin structuri prozodice corespondente[23]. În acest sens, mitropolitul conchide prezentarea artei poetice iudaice din introducerea sa la psalmi subliniind faptul că „absența rimei silabice în favoarea unui rime a gândirii, precum și lipsa ritmului prozodic în favoarea ritmului interior, conferă poeziei psalmilor o notă de surprinzătoare modernitate."[24] Pentru a scoate în evidență acest fapt mitropolitul optează pentru o aranjare în pagină care este specifică poeziei contemporane. Acest tip de organizare a stihurilor creează cadru necesar identificării ritmului de rostire și facilitează accentuarea unor cuvinte cu conținut teologic semnificativ.

Restaurarea formei lirice a psalmilor

Dificultatea traducerii textului original al secțiunilor lirice din Sfânta Scriptură într-o limbă modernă este de la sine înțeleasă. Nimeni nu a reușit până acum să restaureze originalul poetic al textului biblic[25]. Acest fapt i-au determinat pe sinodali la începutul secolului XX să propună în echipa de revizuire a textului Bibliei de la

---

[20] Paralelismul sinonimic: ideea din primul verset este reluată și reformulată în cel de-al doilea stih. Ex. „Pentru ce oare s-au întărâtat neamurile / și de ce-n deșert au cugetat popoarele?" (Ps 2,1)

[21] Paralelismul antitetic: cele două versete sunt puse în antiteză ideatică sau de gândire. Ex: „Că Domnul cunoaște calea drepților, / iar calea necredincioșilor va pieri." (Ps 1,6)

[22] Paralelismul sintetic: ideea primului stih este preluată și amplificată în cel de-al doilea și apoi transmisă mai departe. „Zis-a cel nebun în inima sa: / Nu este Dumnezeu! / Stricați au devenit / și urâți s-au făcut în căile lor, / nu-i nimeni care să facă binele, / nu, nici măcar unul nu este. / Din cer S-a aplecat Domnul / spre fiii oamenilor / să vadă dacă este cineva care înțelege sau care-l urmează pe Dumnezeu." (Ps 13,1-2). Aceste exemple au fost preluate din introducerea mitropolitului. B.V. Anania, „Introducere la Psalmi", p. 615.

[23] B.V. Anania, „Introducere la Psalmi", p. 614.

[24] B.V. Anania, „Introducere la Psalmi", p. 615.

[25] L.V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament", p. 60.

Buzău pe poetul George Coşbuc[26]. Sfântul Sinod de atunci a constata faptul că structurile lirice ale Sfintei Scripturi nu puteau fi restaurate în forma lor originară numai de un poet[27]. Fiind culme a rostuirii cuvântului revelat, lirica biblică nu putea fi percepută cu adevărat decât de cel care, purtat în duh, se deschide comuniunii treimice și-și lasă întreaga ființă să fie purtată de acest fior sfințitor a comunicării nemijlocite: „Lirica biblică – semnala părintele Ioan Chirilă – este o culme a rostirii cuvântului revelat în structurile liturghiei veșnice. Este matricea adunării noastre din risipire. Și iată de ce. Când auzim mărturia narată a vremilor trecute, mintea o iscodește și ne iscodește, când auzim cântul revelației, inima se cucerește de har și duhul omului se liniștește ca dar."[28] Odihnirea sa în Duhul care veghează neîncetat asupra textului scripturistic și darul său nativ de a zămisli cuvinte potrivite, au făcut din condeiul diortositorului un instrument ce a dat viață cântului Revelației. Astfel că, inima plină de har a mitropolitului Bartolomeu a restaurat arhitectura textelor psalmice în poetica originală (așa cum se găsește în Septuaginta) și oferit cititorului cuvinte de înțeles care au putut să-i așeze sufletul în liniștire: „Reașezarea structurii lirice a textului primar, creată prin tensiuni tonale și de ritm sugerate, dincolo de paralelisme, de rimele presărate cu deosebit simț al elecției sensurilor cuvintelor, efectiv fură sufletul în cadrele înălțării stihurilor către Cel Preaînalt."[29]

Demersul său restaurator a fost unul extrem de dificil. Mitropolitul trebuia să înțeleagă ce a spus în originalul grecesc și să îl transpună liric în structuri de gândire specifice mediului românesc[30]. Pentru această, afirma autorul, s-a pregătit toată viața sa exersând în calitate de literat și genul liric: „Mă uit îndărăt, la truda literară

---

[26] Ioan Pintea, „Coşbuc, Anania și *Biblia Bartolomeu*", în Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 202.

[27] „Poetului în suflă Duhul rima și ritmul, îi cântă inima înțelesurile ascunse și mintea-i străfulgeră lumea cu vestiri minunate, de aceea el ne învață să ne recucerim ființa pentru vremea strălucirii edenice." Ioan Chirilă, „Arhiepiscopul Bartolomeu – un om cuprins prin tâlcuire în dulceața și lumina Revelației", Ștefan Iloaie și Radu Preda (eds.), *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 120.

[28] I. Chirilă, „Arhiepiscopul Bartolomeu", p. 121. Vezi și Ioan Chirilă, „Biblia jubiliară – model al dialogului autentic cu Logosul", în Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 41.

[29] I. Chirilă, „Trei trepte ale cuvântului revelat".

[30] Acest mod de abordare a poeziei ebraice a fost inițiat în limbile moderne de Martin Luther care susținea următoarele: „Cine vrea să vorbească în germană, nu trebuie să folosească stilul ebraic. Ci, mai degrabă, trebuie să aibă grijă ca – odată ce l-a înțeles pe autorul evreu – să se concentreze asupra sensului textului, întrebându-se: Ce spun (cum se exprimă) germanii într-o astfel de situație? Odată ce are cuvintele germane care vor servi scopului său, să lase deoparte cuvintele ebraice și să exprime în chip liber înțelesul în cea mai bună germană pe care o cunoaște." Vasile Mihoc, „*Labor amoris*. Sfânta Scriptură în versiunea Bartolomeu Valeriu Anania," în Ștefan Iloaie și Radu Preda (eds.), *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului*, p. 106.

a celor 60 de ani..., şi-mi spun că poate tocmai de aceea mi-a hărăzit Dumnezeu aceste decenii, ca să mă exersez în limba literară a tuturor genurilor biblice, de la eseu până la poezie."[31] Ca atare, marele merit al autorului a fost acela de a configura aspectul prozodic al unui text liric, folosindu-se de reperul caracteristic poeziei ebraice: paralelismul[32].

Frumuseţea limbii folosite

Părintele Constantin Coman semnala faptul că marea reuşită a acestei versiuni este limba română în care se prezintă[33]. Trecerea oricărui verset prin filtrul filologic exigent al autorului, reconstituirea fiecărei fraze după tiparele proprii ale limbii noastre şi aşezarea acestora în rânduiala normelor ortografice însumează elementele care oferă valoare acestei diortosiri. Cu toate acestea, „textul rămâne unul bisericesc pentru că-şi păstrează continuitatea specificului limbajului biblic şi liturgic în acelaşi timp, refuzând să se identifice cu limbajul comun contemporan, secularizat, ci, mai degrabă propunând acestuia să revină la veşmântul naşterii şi al primei sale maturităţi, care era cel al limbii româneşti încreştinate, născute şi formate prin traducerea Bibliei şi a Liturghiei."[34] În cadrul cuvântului de întâmpinare rostit de rectorul Andrei Marga cu ocazia decernării titlului de Doctor Honoris Causa al Universităţi „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, acesta sublinia că Biblia diortosită de mitropolit „este o versiune sincronă cu termeni de azi ai limbii române, de o frumuseţe stilistică şi lingvistică rară, care va avea întinse efecte estetice, morale şi propriu-zis religioase în cultura noastră."[35]. Intuiţia acestuia a fost confirmată de reacţiile unor filologi de renume[36] care au scos în evidenţă

---

[31] „Sfântă Scriptură în limba română", interviu cu Arhiepiscopul Bartolomeu consemnat de Costion Nicolescu, în „Alfa şi Omega", supliment la *Cotidianul*, 21 ianuarie 1994.

[32] Mitropolitul a înţeles paralelismul versetelor ca un „paralelism al gândirii în două sau trei versuri succesive. După acest principiul autorul va împărţi versetele în versuri, ritmul interior şi rima gândirii fiindu-i sugerate de cei şaizeci de ani în care profesase el însuşi *poieinul*, propria artă poetică, dar şi de finalitatea liturgică a versurilor." L.V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament", p. 61.

[33] Acest aspect este remarcat şi de L.V. Bâgiu care semnalează că „o constantă a aprecierii textului biblic restaurat este calitatea sa literară". L.V. Bâgiu, „Diortosirea Sfintei Scripturi de către Î.P.S. Bartolomeu Anania", p. 27.

[34] Constantin Coman, „Arvună pentru o nouă traducere integrală a Bibliei în limba românească", în Ştefan Iloaie şi Radu Preda (eds.), *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului*, p. 110. Doina Curticăpeanu susţine că limba română s-a constituit ca să dea expresie textului biblic. „Creşterea vie", în Ştefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 52.

[35] Vezi Ioan Vasile Leb, *Arhiepiscopul Bartolomeu Valeriu Anania Doctor Honoris Causa* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2001), 41.

[36] Vezi analizele realizate de: Doina Curticăpeanu (*Creşterea vie*); Mircea Muthu (*Teologie şi Filologie*); Aurelia Bălan-Mihailovici (*O bucurie a sufletului şi o mare sărbătoare a Limbii Române*);

valoarea literară a noii versiuni a Sfintei Scripturi. Concentrându-și analiza filologică pe câteva texte din psalmi, Aurelia Bălan-Mihailovici semnalează faptul că diortositorul a reușit prin acribia revizuirii și prin talentul său de a zămisli *cuvinte potrivite* să consoneze cu textul primar al regelui David și să îl redea prin instrumente specifice limbii române. Astfel că, în Psaltire, „cei interesați de termenii vechi din primul strat latin sau grecesc al limbii române medievale, limba specifică cultului ortodox, vor găsi comorile redate în toată splendoarea semnificației lor, termeni ce în unele ediții, tributare versiunilor slavone, vor fi înlocuiți cu sinonime slavone”[37]. Efortul autorului de a găsi cuvinte potrivite poate fi observat cu mai multă acuratețe în caietele de lucru ale mitropolitului care se găsesc la Mănăstirea Nicula. Chiar și pe versiunea finală, care urma să fie trimisă la tipar, acesta a operat mai multe schimbări, din dorința de a găsi cuvintele care să cuprinsă mesajul textului.

Comentariile din notele infrapaginale

Doina Curticăpeanu remarca pe lângă eleganța limbii în care a fost diortosită Psaltirea importanta adnotărilor în care, mitropolitul Bartolomeu, printr-o dibăcie excepțională, reușise să îmbine elemente de tragedie antică, referințe cultice, experiențe mistice, viziuni patristice și glasuri ale unor scriitori care s-au plecat de-a lungul timpului asupra Sfintei Scripturi[38]: „Comentariul notelor reunește aici, ca într-un veritabil simpozion, vocile reprezentative ale teologiei și misticii răsăritene, deopotrivă cu biblismul occidental și cu glasurile unor scriitori [...] precum Pascal, Paul Claudel, Dostoievski, Vasile Voiculescu, Petre Țuțea, Dumitru Stăniloae și încă atâția, dintr-un panteon întreg.”[39] Domnia sa subliniază printre altele că folosirea unor aporturi românești (lecturi poetice din Arghezi,

---

Aurel Rău (*Biblia Ortodoxă Română*) și Ioan Octavian Rudeanu (*Apogeul editorial al Bisericii Ortodoxe Române*), toate apărute în volumul editat de părintele Ștefan Iloaie în 2003. Ofer aici spre exemplificare analiza lui Ovidiu Moceanu: „Pe mine, ca filolog, mă încântă anumite nuanțe și expresii care de multe ori sunt rodul unei munci extraordinare de cercetare. Fiecare cuvânt, fiecare propoziție, fiecare frază a fost verificată prin corelarea cu traduceri de mare autoritate la ora actuală.” („Puterea mărturisirii”, în: *Renașterea*, (1999) 1, p. 8).

[37] Aurelia Bălan-Mihailovici, „O bucurie a sufletului”, în Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 143.

[38] Vezi notele infrapaginale de la Psalmul 67.

[39] Sinonimia lor generoasă nuanțează dezbaterea consacrată aici dramei „omului creat de Dumnezeu din iubire, dar desfigurat de propriile lui păcate”. Doina Curticăpeanu, „Creșterea vie”, p. 55. Se remarcă astfel demersul constat al mitropolitului de a identifica unitatea de gândire între literatura de cult și cea cultă (filosofia modernă) pe care le privește în strânsa lor interdeterminare, acestea fiind de fapt „două fațete ale unei paradigme comune.” L.V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament”, p. 59.

Voiculescu sau Daniel Turcea; reprezentări iconografice din mănăstirile românești) transmit bucuria persistentă că avem sub ochi o *Biblie a noastră*. Această viziune este împărtășită de L. V. Bâgiu care accentuează prin exemple influența pe care psalmii lui Tudor Arghezi a avut-o asupra mitropolitului[40]. Acesta precizează faptul că poetul este menționat de trei ori în introducerea la Psalmi și apoi în repetate rânduri în comentariile de la subsolul paginii. Influența magistrului său poetic poate fi observată și unele opțiuni de traducere[41].

Datorită notelor subsidiare (care însumează un număr considerabil – 657), cadrul istoric în care a fost revelat textul devine unul secundar, trecutul devine prezent, iar acesta din urmă o pregustare a viitorului. Autorul acestora trece cu mare ușurință de la David la Sfinții Părinți precum Vasile cel Mare, Grigorie al Nyssei, Ioan Gură de Aur, Augustin, Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palama, iar prin aceștia spre Hristosul înomenit, Care ne călăuzește spre veșnicie. De asemenea, structura și conținutul notelor ce relevă și o dimensiune apologetică, pot fi alăturate scoliilor pe care părintele Dumitru Stăniloae le-a alcătuit la textele filocalice. Astfel că, mitropolitul Bartolomeu ne învață prin intermediul adnotărilor sale cum să realizăm un dialog concret cu textul sfânt, pentru a putea intra în „sfera lecturii dialog-sfătuire cu Logosul spre încorporarea noastră în trupul Lui mistic și spre înveșnicire, singura adevărată biruință”[42].

Interpretarea teologică a textului

Dimensiunea teologică a discursului psalmic dezvoltată în comentariile din notele infrapaginale, este accentuată și textul efectiv al psalmilor. Mitropolitul optează adeseori pentru cuvinte cu o încărcătură teologică evidentă, dacă contextul sau tematica psalmului îi permite acest fapt. În psalmul 55, acestea folosește o sintagmă inedită *insul materialnic* (v. 4) care contribuie să înțelegerea opoziției dintre spirit și materie, idee la care se face apel în repetate rânduri în conținutul textului psalmic. Această alegere de traducere nu a mai fost folosită în edițiile anterioare care utilizează cuvântul „trup” pentru a reda grecescul *σάρξ* (lit. *carne*). Acest termen poate primi o conotație negativă, dacă este pus în contrast cu Duhul lui Dumnezeu (Fac 6,3; Is 31,2; Ir 17,5). Teologia paulină are ca punct de plecare

[40] L.V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament”, pp. 58-59.
[41] T. Arghezi: „Doamne, izvorul meu și cântecele mele!” – Bartolomeu Anania: „Domnul e tăria mea și cântecul meu.” (Ps 117,4); „Îndreptările Tale erau cântecele mele.” (Ps 118,54).
[42] I. Chirilă, „Biblia jubiliară,” p. 50.

această viziune atunci când dezvoltă tema oamenilor trupești și a celor sufletești. Ca atare, mitropolitul Bartolomeu intuiește această dimensiune contrastantă a psalmului, alege sintagma amintită și o motivează în printr-o notă de subsol: „Ideea e constituită pe opoziția: spirit-materie: omul care se încrede în puterea (eminamente spirituală) a lui Dumnezeu nu are a se teme de cei care se încred în materialitatea puterii lor (arme, armate, cetăți, bani etc.).”[43] Din acest considerent optează pentru o soluție similară când traduce construcția similară din versetul 11 tot printr-un procedeu similar. De data aceasta folosește pentru termenul grecesc *ἄνθρωπος* (*omul*) cuvântul *materie*. Aceste opțiuni se datorează tendinței mitropolitului de a evidenția conținutul teologic al textului.

Din aceste considerente sunt folosite și comentariile infrapaginale, mai ales atunci când folosește o traducere nouă sau când textul clasic folosit de majoritatea edițiilor anterioare[44] nu surprinde în totalitate mesajul teologic. Pentru prima situație voi face referire de discursul antropologic din psalmul 138, unde mitropolitul Bartolomeu propune o traducere nouă unei părți din versetul 15: „eram în devenire, Tu m-ai văzut întreg.”Aici dorește să scoată în evidență capacitatea Creatorului de a vedea înainte de naștere, pe om în întregul lui. Traducătorul optează pentru această interpretare preferând acest tip de raportare la text, unei abordări literale pe care o menționează în nota de subsol: „Ochii tăi mi-au văzut ființa când ea era încă neterminată”[45]. Cea de-a două situație în care se pune accent pe explicația de la subsolul paginii poate fi observat în cadrul psalmului 41. Uimit de frumusețea artistică a textul versetului 7, mitropolitul nu realizează modificări semnificative conținutului, ci îi pune în evidență dimensiunea teologică printr-un comentariu: „Grandioasă, superbă imagine-simbol a tuturor relelor ce s-au abătut asupra psalmistului. Încercările la care Dumnezeu îl supune pe om îl ajută pe acesta să-și cunoască propriile profunzimi. Mai mult, așa cum într-o cascadă apa de deasupra pragului se prăvălește în străfundul celei de jos, sfredelind-o și răscolind-o, tot astfel prin suferință, adâncurile lui Dumnezeu se năpustesc în acelea ale omului, ajutându-l să I le cunoască și să și le cunoască.”[46]

---

[43] *Biblia sau Sfânta Scriptură*. *Ediție jubiliară*, p. 677, nota e.
[44] De obicei, raportarea mitropolitului la edițiile anterioare este făcută pentru a păstra cât mai mult sensul literal. L.V. BÂGIU, „Poezia Vechiului Testament”, p. 62.
[45] *Biblia sau Sfânta Scriptură*. *Ediție jubiliară*, p. 775, nota f.
[46] *Biblia sau Sfânta Scriptură*. *Ediție jubiliară*, p. 663, nota c. Vezi detalii în L.V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament”, pp. 63-64.

Evidențierea dimensiunii mesianice a textului

Dorința de a face cât mai limpede mesajul textului l-a determinat pe mitropolitul Bartolomeu să deschidă orizontul interpretării exegetico-teologice încă din text. În felul acesta, el direcționează pe cititor spre un anumit tip de interpretare folosindu-se de niște elemente specifice traductologiei. În versetul 2[47] al psalmului 2, mitropolitul consideră că este mai potrivit să folosească termenul *Hristos* în locul termenului *Uns* care este utilizat de majoritatea edițiilor românești. Se pare că această opțiune a fost influențată de unele ediții care traduc versiunea ebraică a psalmilor (BJ și TOB) și traduc termenul direct prin apelativul *Mesia*. Suplimentar, diortositorul își motivează pe Tradiția Bisericii care aproape în unanimitate a interpretat psalmul într-o perspectivă mesianică și a subliniat valența mesianică a numelui *Χριστός* sau מָשִׁיחַ (*Mașiah*)[48]. În acest caz constatăm că interpretarea realizată de mitropolit se substituie originalului, punând în lumină importanța pe care acest text o are pentru creștinism[49]. O situație asemănătoare în care de asemenea sunt evidențiate valențele mesianice ale textelor psalmice, poate fi găsită în psalmul 106. Mitropolitul optează pentru scrierea cu majusculă a termenului *cuvânt* (v. 20[50]), deoarece în opinia sa acesta face trimitere directă la activitatea Logosul întrupat. Similitudinile dintre descrierea pe care psalmistul o face corăbierilor aflați în pericol pe mare (vs. 23-32) și cea pe care o fac evangheliștii episodului potolirii furtunii pe mare (Mt 14,22-33; Mc 4, 35-41; Lc 8,22-25) este evidentă. Ca atare, psalmul conține suficiente detalii care să sugereze o interpretare hristologică și de aceea, alegerea mitropolitului este justificabilă.

---

[47] „S-au strâns laolaltă regii pământului, mai-marii între ei s-au sfătuit împotriva Domnului și a Hristosului Său....” (Ps 2,2)

[48] Origen, „Selection from the Psalms,” în *PG* 12,1104 – Craig Blaising et alii., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. 7, InterVarsity Press, New York, 2004, p. 13. St. Athanasius the Great, *The Life Of Antony And The Letter To Marcellinus*, trans. by Robert C. Gregg. Paulist Press, New York, 1980, p. 102; St. Hilaire de Poitiers, „Commentaire sur le Psaume 2,” în http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html, accesat în 9 mai 2013. Theodore of Mopsuestia, *Commentary on Psalms 1-81*, trans. by Robert Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, p. 15. Sf. Chiril al Alexandriei, „Tâlcuirea psalmilor 1-8”, trad. de Dumitru Stăniloae, în: *Mitropolia Olteniei*, (1989) 4, p. 38; St. Augustin, „Expositions on the Psalms,” coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, trans. by Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 2; Diodore of Tarsus, *Commentary on Psalms 1-51*, trans. by Robert C. Hill, Liden, Boston, 2005,7; Teodoret de Cir, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de PS. Iosif al Argeșului, Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2003, p. 8; Cassiodorus, *Explanation of the Psalms*, vol. 1, trans. by P.G. Walsh, Paulist Press, New York/ Mahwah, 1990, p. 57.

[49] Cf. Aurel Rău, „Biblia Ortodoxă Română”, în *Steaua*, (2003) 1-2, p. 15.

[50] „L-a trimis pe Cuvântul Său și El i-a vindecat și i-a izbăvit din stricăciunile lor.”

Studiul introductiv la Cartea Psalmilor

Un alt element care oferă unicitate ediției revizuite a psalmilor este studiu introductiv[51], considerat de L. V. Bâgiu *arta poetică* a tălmăcitorului Sfintei Scripturi[52]. Mitropolitul Bartolomeu dedică Psaltirii cel mai estins studiu isagogic, firesc, în comparație cu celelalte cărți din ediția sa[53]. Deși păstrează noțiunile specifice cercetărilor de această natură (autor, numărul și tipuri de psalmi), mitropolitul realizează câteva structuri introductive care nu se regăsesc în literatura biblică românească[54]: psalmii în contextul poeziei antice, artă poetică și universul sufletesc al psalmilor. În cadrul ultimei secțiunii acesta dezvoltă principalele teme care se regăsesc pe parcursul psalmilor, subliniind totodată și trăirile interioare ce caracterizează legătura neîntreruptă a acestuia cu Dumnezeu: „Așadar, mâhnire, supărare, nostalgie, dor, durere, suferință, îndoială, deznădejde, interogație, imputare, revoltă, umilință, lacrimă, căință, rugăciune, implorare, strigăt, speranță, întâmpinare, regăsire, bucurie, jubilație, extaz..., iată tot atâtea trepte din universul emoțional al psalmilor, ceea ce, pe lângă frumusețea lor poetică, explică de ce au pătruns ei atât de adânc în sufletul omului."[55]. Ca atare, aceste elemente de isagogie cumulate cu comentariile din notele infrapaginale creionează un discurs teologico-mistic coerent care înlesnește înțelegerea textelor psalmice și creează premisele întrupării cuvântului liric revelat[56].

---

[51] Importanța acestei structuri isagogice a fost subliniată de părintele Vasile Mihoc („Labor amoris", p. 105).

[52] L.V. Bâgiu, „Poezia Vechiului Testament", p. 58.

[53] Unii dintre autorii primelor reacții și analize față de această ediție au propus ca revizuirea mitropolitului se poarte numele celui care a realizat-o. V. Mihoc, „Labor amoris", p. 81; Stelian Tofană, „Biblia Bartolomeu – între necesitate și noutate", în Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 107; Ioan Vasile Leb, „Laudă Cuvântului, laudă Cititorului," în Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară*, p. 67; I. Pintea, „Coșbuc, Anania și *Biblia Bartolomeu*", p. 203.

[54] Cf. Dumitru Abrudan, „Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă", în: *Studii Teologice*, (1985) 7-8, pp. 453-471; Francisca Băltăceau și Monica Broșteanu, „Introducere la Psalmi", în *Septuaginta IV/1. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, ed. Criatian Bădiliță, Ed. Polirom, București/ Iași, 2006, pp. 13-39; Mircea Chialda, „Despre Psaltire: conținutul, frumusețea, valoarea ei pentru credincioșii din orice timp, carte de cult", *Glasul Bisericii*, (1964) 7-8, pp. 645-649; Constantin Chiricescu, „Despre Psaltire", *Biserica Ortodoxă Română*, (1915) 1, pp. 102-120; Athanase Negoiță, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1940, 165 p.; Ioan Popescu-Mălăiești, „Scurte studii introductive în literatura biblică a Vechiului Testament. Psalmii", *Biserica Ortodoxă Română*, (1924) 4, pp. 202-205; Tit Simedrea, „Despre psalmii Prorocului împărat David", *Mitropolia Banatului* (1968) 4-6, pp. 206-216.

[55] *Biblia sau Sfânta Scriptură*. *Ediție jubiliară*, p. 619.

[56] Părintele Chirilă subliniază faptul că „structura isagogică are două niveluri complementare, cel de arheologie biblică și cel de arheologie de text, la care se adaugă și unul de excepțională valoare exegetică." I. Chirilă, „Treptele desăvârșirii cunoașterii".

Psaltirea – împreună vorbirea sufletului cu Dumnezeu

Părintele Vasile Mihoc remarca faptul că versiunea mitropolitului oferă o senzație cu totul aparte, anume că textul psalmic pare să fi fost gândit nu numai pentru cel care citește, ci și pentru cel care aude. Eruditul biblist își susține afirmația folosindu-se de un aspect tehnic (aranjarea în pagină a psalmilor care impune un anumit ritm de citire și care presupune accentuarea ultimului cuvânt din stih și respectarea pauzei aferente finalului de verset[57]) și găsește pe deplin justificată sugestia *timidă* a autorului de recomanda această versiune pentru uzanța liturgică[58]. De fapt, această versiune a psalmilor este o mărturie a asumării textului și, de ce nu, a întrupării acestuia de către autor. Folosirea repetată a pronumelui personal de persoana a doua (Tu[59]), și reluarea formelor pronominale de dativ (Ție[60]) sugerează un dialog viu și extrem de intens în anumite pasaje între acesta și Dumnezeu. Uneori, mitropolitul Bartolomeu lasă impresia că textul este atât de bine plămădit în mintea sa, încât ți se pare că citești/ asculți cuvintele lui, nu pe cele rostite de David. În literatura filocalică, se face referire la o anumită identitate care poate exista între aghiograf și cel care rostește cuvintele lui. Întrebat de un ucenic despre modul aparte în care rostește psalmii și despre asumarea vădită a textului psalmic, Ava Filimon îi răspunde: „Îți spun, fiule, că așa a întipărit Dumnezeu puterea psalmilor în sufletul meu smerit, ca și în proorocul David, și nu mă pot despărți de dulceața feluritelor vederi din ei."[61] Prin lucrarea Duhului Sfânt Cel care l-a inspirat pe regele David să scrie psalmii (2Rg 23,2[62]), omul poate să dobândească harul necesar unei trăire care poate să o egaleze pe cea experiată de aghiograf. Să avem în vedere faptul că pentru a ajunge la o astfel de trăire, Ava Filimon s-a rugat și a privegheat îndelung și adeseori își înălța minte spre cele cerești prin contemplație, încât nu știa dacă se află în cer sau pe pământ. Pentru a înțelege nivelul de întrupare a cuvântului psalmic, e necesar să

[57] Pentru exemplificare se poate compara textul psalmului 131 din versiunea Bartolomeu cu cel din versiunea sinodală publicată în 1968.
[58] Vasile Mihoc, „*Labor amoris*. Sfânta Scriptură în versiunea Bartolomeu Valeriu Anania," în Ștefan Iloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001. Versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 87.
[59] „Dar Tu, Doamne, Tu ești ocrotitorul meu, Tu ești slava mea și Cel ce înalți capul meu" (Ps 3,3)
[60] „Ție, Dumnezeule, Ți se cuvine cântare în Sion și Ție Ți se va plini făgăduința în Ierusalim." (Ps 64,1)
[61] „Despre Ava Filimon. Cuvânt foarte folositor", coll. *Filocalia* 4, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Arhidiecezana, Sibiu, 1948, p. 167.
[62] „Duhul Domnului grăiește prin mine și cuvântul lui este pe limba mea." (2Rg 23,2)

menționăm și faptul că acesta cânta toată Psaltirea în timpul nopții[63]. Prin urmare, este de la sine înțeles că asumarea psalmilor se face la diferite niveluri, iar cel atins de avă este unul maximal.

Lasă și mitropolitul Bartolomeu această senzație a identificării lui cu David? Răspunsul poate fi aflat doar în urma unei citiri atente a textului revizuit de mitropolit și în urma asumării acestei versiunii în programul de rugăciune personală. Indiferent de finalitatea acestui demers, se poate afirma fără ezitate că vrednicul arhiereu ne poate însoți pe calea întrupării cuvinte psalmice și poate mijloci întipărirea puterii psalmilor în sufletele noastre, așa cum Dumnezeu a făcut-o oarecând în inima psalmistului David.

Concluzii

În urma analizei textului versiunii Psaltirii revizuite de mitropolitul Bartolomeu s-a putut constata în mare parte care este contribuția sa la diortosirea textului psalmic (restaurarea formei lirice a psalmilor, frumusețea limbii folosite, caracterul variat al comentariilor infrapaginale în care sunt amintite reflecțiile Părinților, ale filosofilor și poeților, evidențierea perspectivelor mesianice etc.) și totodată am putut sesiza care este aportul său la înțelegerea mesajului care se ascunde tainic în conținuturile scrierii davidice. Notele sale infrapaginale în care se poate observa dimensiunea apologetică, asemănătoare cu adnotările pe care le face părintele Dumitru Stăniloae la Filocalie, au scos în evidență teologia spatele esteticului/ liricului.

Ar fi de dorit ca pe viitor să fie realizată o cercetare atentă a vocabularului folosit de mitropolit care relevă un simț deosebit al selecției cuvintelor potrivite și al sensurilor acestora. Ar fi ideal ca această analiză să se facă pe caietele de lucru ale autorului care pot fi cercetate în arhiva personală aflată la Mănăstirea Nicula.

Înștiințare: Se cuvinte să aduc mulțumiri părintelui Ioan Chirilă, unul din colaboratori mitropolitului Bartolomeu în munca de diortosire, care mi-a indicat elementele ce au oferit unicitate acestei versiuni și implicit părinților Bogdan Ivanov și Sorin Marciuc care mi-au înlesnit accesul la manuscrisele vrednicului arhiereu aflate la Mănăstirea Nicula.

[63] Pentru a citi întreaga Psaltire o persoană are nevoie de aproximativ trei-patru ore. Ava Filimon o cânta!

CUPRINS